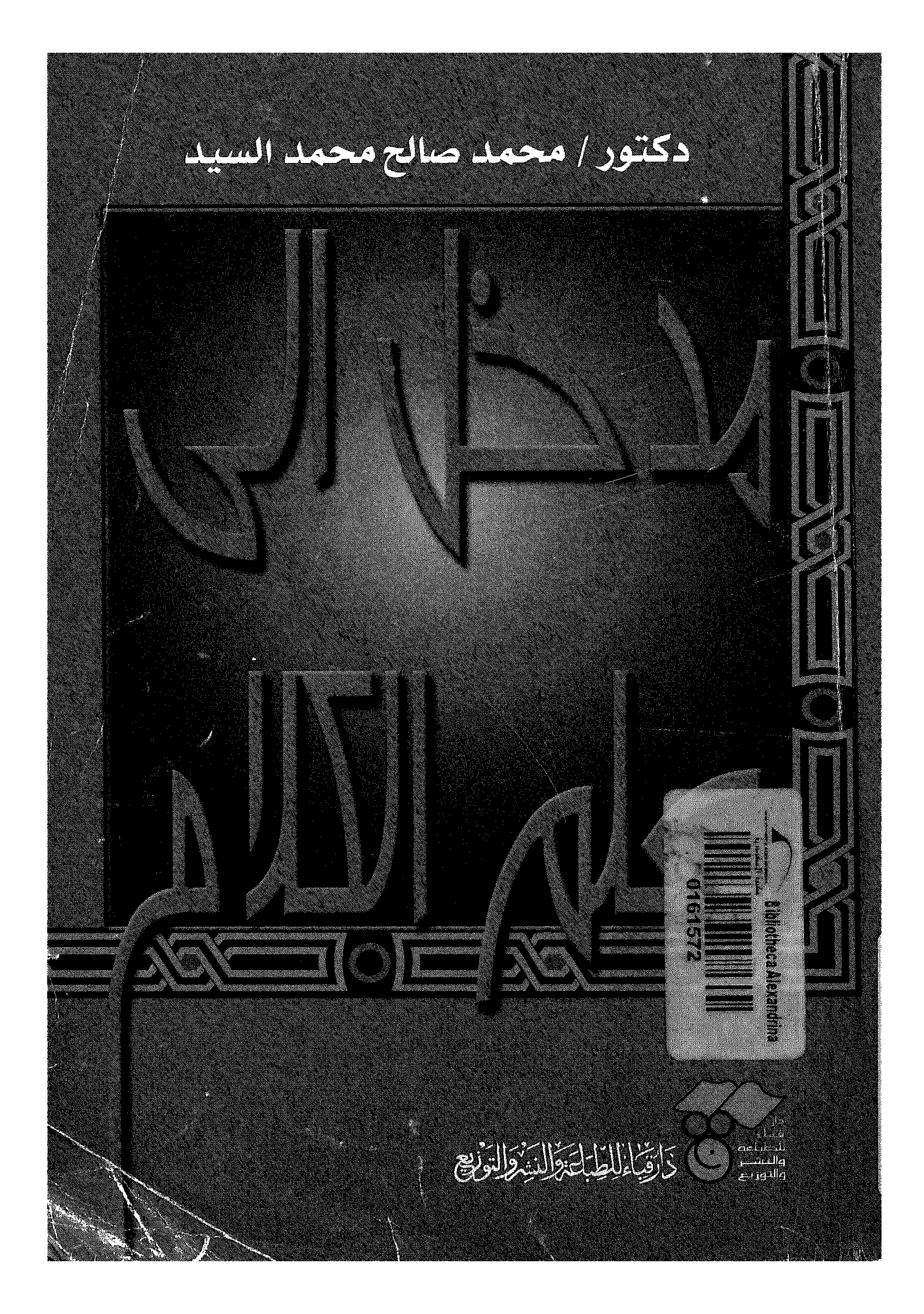

دكتور / محمد صالح محمد السيد
مدخل الى علم الاعلام
Bibliotheca Alexandrina
0161572
دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مدخل إلى علم الكلام



مدخل إلى علم الكلام

دكتور/ محمد صالح محمد السيد
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب ـــ جامعة المنيا

الناشر
دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)
عبده غريب

الكتـــــــاب: مدخل إلى علم الكلام

المـؤلــــف : د/ محمد صالح محمد السيد

رقم الإيـداع : ١٣٩١٩ / ٢٠٠٠ م

الترقيم الـدولى : ISBN

977-303-279-5

تاريخ النشر : ٢٠٠١

الناشـر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (عبده غريب)

شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج لمون - الدور الأول - شقة ٦

☎ ٦٣٦٢٥٦٢ ـ فاكس/ ٦٣٧٤٠٣٨

التوزيـــع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

☎ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ ١٢٢ (الفجالة)

المطابـــع : مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (C1)

☎ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

WWW.alinkya.com/Kebaa

e-mail: qabaa@naseej.com

بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــداء

إلى زوجتى .....

وأم الزهرات الثلاث

سارة، وإنجى، وريم

تقديراً لعطائها المستمر ،

مقدمة

يعد علم الكلام فلسفة الإسلام على الحقيقة، تلك الفلسفة التى اتسمت بالأصالة والإبداع، ارتبط فى نشأته ارتباطاً وثيقاً بالمشكلات الدينية والسياسية والثقافية التى أفرزها الواقع الإسلامى فى تطوره، وحاول من خلال اجتهاداته حول العقيدة أن يقدم حلولاً لهذه المشكلات، كما أخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن العقيدة، وقد أبلى فـــى ذلك بلاءً حسناً، واقتضت مهمته الدفاعية أن يستعين بكل ثقافة ممكنة، لإبراز ما كمن فى الدين من قيم إيجابية تقف فى مواجهة هذه التيارات العاتية، واستطاع - بحق- أن يكون من خلال اجتهاداته حول العقيدة "فلسفة للعقيدة"، اتسمت بالعقلانية فى كثير من جوانبها، وكانت مقدمة ضرورية لتأسيس فلسفة فلاسفة الإسلام.

لقد كان علم الكلام أحد ركائز الحضارة الإسلامية فى عصر ازدهارها، بما هيأه من فهم للدين وأصوله، ذلك الفهم الذى انطلــق منه المسلمون فى بناء تلك الحضارة التى أبدعت فى جانبيها الروحى والمـــادى ....، وكانت - بحق - إحدى حلقات التقدم الإنسانى، استفادت من حضارات سابقة، وأضافت وأبدعت من ذاتها إبداعاً جديداً، وهذا شأن الحضارات الحية تأخذ وتضيف وتبدع، وليس من شك فى أن إبداعها كان نقطة انطلاق لحضارة أوربا، التى أصبحت الآن تمثل -بالنسبة لنا- تحدياً حضارياً، ومازلنا حتى الآن منذ قرنين من الزمان أو يزيد نلتمس طريقاً للخلاص من طغيانها.

لكن علم الكلام مع ما حققه من نجاحات كثيرة، إلا أنه وجه إليه الكثير من النقد سواء عند القدماء من بعض أئمة الفقه والحديث .... أو بعض المفكرين من المحدثين والمعاصرين ..

وخلاصة ما وجهه بعض أئمة الفقه والحديث والحنابلة وبعض الصوفية من نقد يدور حول شرعية بحوث علم الكلام، فهم يرون أن علم الكلام خاض فى موضوعات من دقيق الكلام وجليله، وهى موضوعات ـ فى نظرهم ـ لا يجب

الخوض فيها[1] . أما خلاصة ما وجهه بعض المفكرين المحدثين والمعاصرين من نقد إلى علم الكلام أنه علم لا جدوى منه، حيث لا يجد فيه المسلم المعاصر ما يعينه على مواجهة واقعه المأزوم، وحل مشكلات مجتمعاته المعاصرة، كما لا يجد فيه أملاً في مواجهة تحديات الحضارة الغربية، بما تفرزه من تيارات فكرية ومذاهب فلسفية يحمل بعضها جوانب إلحادية ترمى إلى هدم الإسلام، بل هدم كل دين، ولهذا فهم ليسوا على قناعة تامة فى أن بعث علم الكلام يمكن أن يسهم إسهاماً فعالاً فى تكوين ثقافتنا الإسلامية المعاصرة .

ولكن يمكن القول بأن ما أثير بصدد مشروعية ما خاض فيه المتكلمون من موضوعات فى "الدقيق" و"الجليل"، إنما هى موضوعات فرضت عليهم فرضاً من قبل خصومهم، وهم بصدد مجادلتهم، ودحض هجومهم على الإسلام، وهذه الموضوعات فى مجملها تمثل نقاط الخلاف بين الإسلام والأديان المخالفة، فهم لم يتجهوا لمناقشة "الدقيق" و"الجليل"، بدافع الجرأة العقلية المحضة، إنما كان ذلك لما اقتضته طبيعة المهمة الدفاعية لعلم الكلام، ومع ذلك نجد معظم المتكلمين يبرأ إلى الله من كل ما يخالف القرآن والسنة، فهذا هو النظام المعتزلى والذى يعد من أكثر المتكلمين جرأة عقلية يضرع إلى الله عند احتضاره قائلاً: "اللهم إن كنت تعلم أنى لم أقصر فى نصرة توحيدك، ولم أعتقد مذهباً من المذاهب اللطيفة، إلا لأشد به التوحيد، فما كان منها يخالف التوحيد، فأنا منه برئ، اللهم إن كنت تعلم أنى كما وصفت فاغفر لى ذنوبى، وسهل علىّ سكرات الموت"[2]. وهذا أيضاً أبوالهذيل

---

(١) انظر على سبيل المثال ما ذكره ابن قتيبة (تأويل مختلف الأحاديث، مكتبة المتنبى، القاهرة، عن طبعة كردستان العالمية، ١٣٢٦هـ، ص١٢، ص١٤، وأيضاً الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٢٤٩هـ، ص٩) وابن عبدالبر (مختصر جامع العلم وفضله، وما ينبغى فى روايته وحمله، ص١٥٢) والمقريزى (الخطط، القاهرة، ١٢٧٠هـ، جـ٤، ص١٨٠- ص١٨١) .

(٢) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد، وما قصد به من الطعن على المسلمين، بتحقيق وتعليق وتقديم الدكتور نيبرج، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٤٤هـ/١٩٢٥م، ص٤١.

العلاف الذى خاض فى دقيق الكلام وجليله يعلن براءته وانحلاله من كل ما يخالف منهاج الإسلام ويعتذر بأن خوضه إنما كان لنصرة الإسلام(١)، وهذا ما نجده عند الأشعرى(٢)، والجوينى(٣)، والغزالى(٤) .

أما ما أثاره بعض المفكرين المحدثين والمعاصرين فيرجع إلى أنهم نظروا فى علم الكلام فى طوره المتأخر، الذى غلب عليه التدهور والانحلال، ولم يوفقوا فى إبداع فكر جديد يواجه العصر ومستجداته، بل ظل يدور فى فلك المشكلات التقليدية، يعالجها على نفس النمط الذى عولجت به فى كتب الأسلاف، من هنا جردت من ارتباطها بالواقع تماماً، هذا فضلاً عن المناهج العقيمة التى تمسكوا بها، والتى لا تسعف مفكر اليوم فى معالجة مشكلاته الراهنة التى أفرزها تقدم الحياة وتطورها، سواء كان ذلك فيما يتعلق بالتقدم العلمى، أو التقدم فى مجال البحث فى حرية الإنسان وكرامته وعلاقته بواقعه.

ونحن وإن كنا لا نقبل وجهة النظر هذه، فإننا لا ندعى أن علم الكلام فى عصوره المتأخرة، يمكن أن يكون مفيداً للمثقف المعاصر، أو مؤثراً على نحو أو آخر فى تغيير الواقع إلى ما هو أفضل، أو معيناً على مواجهة تحديات العصر ومشكلاته، غير أننا نقول إن المحلل لتاريخ علم الكلام فى عصر ازدهاره لن يشق عليه أن يعثر على مجموعة من القيم الإيجابية، يمكن أن يكون لها فعالية فى نهضتنا المعاصرة، إذا استثمرت استثماراً معاصراً.

ونحن هنا سنشير ــ فى عجالة سريعة ــ إلى بعض هذه القيم:

---

(١) المصدر نفسه: ص٢١٦ .

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين، بتحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م، جـ١، ص٢٤٧.

(٣) السبكى: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو، ومحمود محمد الطناحى، مطبعة الحلبى، ١٩٦٢م، جـ٣، ص٢٦٣.

(٤) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، حققه وخرج أحاديثه الشيخ محمد مصطفى أبوالعلا، مكتبة الجندى، القاهرة، ١٩٧٢، ص١٥ .

ارتبط علم الكلام فى نشأته وتطوره بالواقع الإسلامى فجاءت المشكلات التى عالجها فى عصر ازدهاره من واقع حياتهم، فكان فكرهم معايشاً لواقعهم ومرتبطاً به ارتباطاً وثيقاً، وقيمة ارتباط الفكر بالواقع قيمة لها أهميتها فى تقدم أى مجتمع وتطوره، فما تعانيه مجتمعاتنا من مشكلات وتأخر، إنما يرجع – فى بعض جوانبه – إلى إهمالنا للمشكلات الحقيقية، وانغماسنا فى مشكلات عقائدية جدلية، قد تكون موغلة فى التجريد، من هنا لم يقو علم الكلام – المعاصر – على إنتاج فكر يقف فى مواجهة الأيديولوجيات والفلسفات الوافدة والتى تواجه المسلمين منذ بداية نهضتهم، ذلك لأن الفكر المنفصل عن الواقع لا يتهيأ له وسائل التأثير والتغيير فى مجتمعه، ولا يكون دافعاً لتقدمه.

أعتقد أن على علم الكلام المعاصر مهمة أساسية هى البحث عن صيغ جديدة للربط بين التنظير فى مجال العقيدة وبين الواقع الذى نعيش فيه، لقد أسرف علم الكلام القديم – أحياناً – فى "التنظير"، علينا أن نسرف نحن الآن فى "التطبيق"، فعلم الكلام القديم وإن كنا نلمح فيه هذه القيمة إلا أنها لم تتطور لتصبح قيمة راسخة.

ولكى لا أكون فى مجال "التنظير" عليّ أن أضرب بعض الأمثلة فقط لتوضيح هذه القيمة فأقول : إن ما شاع فى مجتمعاتنا من الفصل بين النظر والعمل، بل وجعل صناعة العمل فى مرتبة أدنى من صناعة النظر أدى إلى احتقار العمل، وتقديس الفكر النظرى الخالص المنزه عن الأغراض العملية، وصار فكرنا قابعاً فى هذه الأطر النظرية الخالصة، والبعيدة كل البعد عن الواقع العملى، إن الإشكالية التى يواجهها علم الكلام المعاصر هى كما عبر عنها محمد إقبال كيف يكون علم الكلام علماً يدفع إلى تقوية الذات الإنسانية لتتجه إلى العمل المؤثر فى الحياة؟، علماً لا يقتصر على إيراد الأدلة على وجود الله وصفاته، بل يتعدى ذلك إلى بيان كيفية الاتصال بالله تعالى، اتصالاً يدفع إلى العمل، الذى يقضى على الجمود والتخلف، فعلى علم الكلام الآن أن يحلل الأصول الاعتقادية مبيناً مضامينها العملية، وكيف تكون دافعة للإنسان إلى العمل المنتج، لا يكفى عرض الأصول الاعتقادية فى صيغها النظرية، وإنما المطلوب تحليلها تحليلاً عقلياً يربطها بالعمل، لتصبح أصولاً دافعة إلى تغيير الواقع لما هو أفضل، وتكون مؤثرة فى حياة المسلم سواء على

مستوى حياته الشخصية الفردية أم على مستوى المجموع أو المجتمع، فالتوحيد – مثلاً– وهو أصل الأصول جميعاً، لو حللناه لوجدنا فيه معان عملية كثيرة منها أنه قوة محررة للإنسان من كل القيود التى تغله ... من قيود: الجهل والخرافة، وقيود السلطان والقوى أياً كانت دينية أو سياسية أو اجتماعية، فهو تحرير الإنسان من عبودية الإنسان، بل وعبودية كل ما سوى الله، وإذا تحقق للإنسان هذا التحرر، تحققت المساواة، وإذا كان حراً، فإنه يوكل إلى عقله، فالحرية والعقل مكمل أحدهما للآخر[1]. والتوحيد بهذا يكون مفجراً للطاقات الإبداعية، فتنطلق الذات الإنسانية لتبنى المجتمع الأمثل، وتحقق النموذج المتفوق، والذى عاشه أمس الإسلام . وهكذا تكون مهمة علم الكلام المعاصر التركيز على تحليل الأصول الدينية تحليلاً يجعلها حوافز للعمل، وللسعى الدءوب، فيرد للعقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية، ويصحح الصورة الشائهة التى رسمت للمسلمين والإسلام، حيث أصبح الإسلام مرادفاً للتخلف، وعدواً للحضارة، وخصماً للحرية، وتوأماً للإرهاب.

ومن القيم التى يمكن أن نستخلصها من تراثنا الكلامى فى عصر ازدهاره قيمة العقل، الذى هو السبيل إلى فهم الدين ونصوصه، وهو السبيل إلى الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص قطعى الثبوت والدلالة، وهو أداة المواجهة مع المخالفين، فليس من سبيل إلى دعوة المخالف أو مواجهته إلا بدليل العقل ولا رد المتطرف إلا بحوار عقلى مقنع.

ونحن فى استيفائنا لقيمة العقل فى حياتنا المعاصرة ــ لسنا مطالبين أبداً ــ أن نطبقه على نفس الموضوعات التى تناولها أسلافنا إذ ــ ربما ــ لا تكون هى نفس الموضوعات التى تهمنا الآن، علينا فقط أن نستخلص عقلية النظرة، ثم نطبقها على موضوعاتنا المعاصرة، ولعل من أرحب مجالات العقل الآن مجالين مهمين: **الأول**: العلم؛ **والثانى** : الاجتهاد.

---

(١) وقد حاول الأستاذ محمد عبده فى رسالة التوحيد أن يستخرج المضامين العملية للتوحيد. انظر: رسالة التوحيد، دار النصر للطباعة، القاهرة، ١٩٦٩، ص١٢٧ – ص١٣٨، وانظر تحليل الدكتور فهمى جدعان لمحاولة الأستاذ الإمام (انظر: أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨١م، ص١٩٢– ص١٩٣).

أما العلم فهو جوهر الإيمان، فلقد صدق الإمام محمد عبده حين قال : "كيف يتسنى للإنسان أن يشكر الله حق شكره، إذا لم يضع العالم بأسره تحت نظر فكره لينفذ من ظاهره إلى سره، ويقف على قوانينه وشرائعه، ويستخدم كل ما يصلح لخدمته فى توفير منافعه؟، كيف يشكر الله إذا توانى فى ذلك، وقد أرشده الله فى كتابه وبسنة نبيه إلى أن عالمه خلق لأجله، وقد وضعه الله تحت تصرف خلقه؟[1]، وهكذا تتسع العبادة لتشمل الكشف العلمى عن أسرار الكون، كشفاً لا يقتصر على مجرد العلم بتلك الأسرار، بل يجاوز ذلك إلى تحويل العلم إلى عمل فى مجالات التطبيق، وحقاً ما قاله أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود: "لقد كان أسلافنا مسلمين عالمين لا مسلمين وعالمين، فالعبادة عندهم كانت ذات وجهين: بالوجه الأول يعبد الله بالأركان الخمسة، وبالوجه الثانى يبحث فى خلق السموات والأرض وما بينهما كما أمرنا القرآن الكريم، وبهذه النظرة يكون مخرجنا من مأساتنا، وهى المأساة التى جعلت الأمة الإسلامية على حالتها من الضعف[2] .

أما الاجتهاد فجوهره أن يتحرر العقل من التقليد، ويتجه إلى الاجتهاد القائم على الفهم، والاستنتاج، والاستنباط، واتباع أساليب البحث العلمى المعاصر، اجتهاداً يحاول صياغة فقه جديد يتلاءم مع تطور الحياة، وما يجد فيها من جديد لا يعرفه أمس هذه الحياة، اجتهاداً يخضع الحوادث للتكيف الإسلامى، يتعدى فقه الأئمة السابقين، حتى تتحقق للشريعة دلالتها العميقة فى أنها الهدى الأزلى[3]. الاجتهاد جوهر الإسلام، وهو يمثل ضرورة عصرية **لا مندوحة** عنها، فالمسلمون يعاصرون أقواماً، يعتمدون على العلوم الصحيحة، ويكتشفون من الاكتشافات ما مكنهم ــ بالفعل ــ من فرض سيطرتهم ليس فقط على العالم المحيط بهم، بل امتد

---

(١) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٨٧م، ص١٢٩– ص١٣٠.

(٢) الدكتور زكى نجيب محمود: رؤية إسلامية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧م، ص٢٥ .

(٣) الدكتور محمد البهى: الفكر الإسلامى الحديث، وصلته بالاستعمار الغربى، مكتبة وهبة، الطبعة التاسعة، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص١٢٣– ص١٣٥.

وانظر أيضاً: محمد صالح المراكشى: قراءات فى الفكر العربى الحديث والمعاصر، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩٢م، ص٥٧ .

إلى آفاق شاسعة، تعدت عالم الأرض إلى عالم الفضاء!!، والتحدى الأكبر الذى يواجهه العالم الإسلامى هو أن يخرج من مرحلة الاستهلاك للعلم الغربى، وما يحمله من تكنولوجيا متقدمة إلى المشاركة الحقيقية ـ بالفعل وليس بالقول ـ فى هذا التقدم المذهل الذى حققه وما زال يحققه العالم الغربى فى مغامراته العلمية، ولن يكون ذلك إلا بتحول يأتى من داخل الإسلام ذاته، عن طريق الاجتهاد الذى يتعدى فهم الدين ومقرراته إلى إبراز روح الإسلام فى التعامل مع العلوم العصرية والمخترعات والمعاملات الاقتصادية الجديدة وأنماط الإنتاج والسياسة الدولية. الاجتهاد هو السبيل الوحيد للخروج من هذه الثنائية التى يعانيها المسلم المعاصر المتمثلة فى حياة معاصرة يعيشها بكل مشكلاتها، وإسلام يعتقد به، يريد أن يكون سلوكه فى حياته على أساس من تعاليمه[1] .

ويمكن الإشارة ـ أخيراً ـ إلى قيمة من القيم الإيجابية المستخلصة من تراثنا الكلامى فى عصر ازدهاره، قيمة الانفتاح على ثقافات العصر، انفتاحاً مستبصراً، فلقد انفتحت عقول المتكلمين ـ فى وقت مبكر ـ على ثقافات عصرهم، والعصر السابق عليهم، بما تهيأ لهم من حرية فكرية، فاتسع أفقهم، وتنوعت اهتماماتهم، وهم فى اطلاعهم على ثقافة الغير، لم يقفوا عند حد الأخذ والتقليد، بل كان اطلاعهم اطلاعاً مستبصراً، فأخذوا وأضافوا وأبدعوا، وما أخذوه هذبوه وطوعوه لثقافتهم الإسلامية، وجدير بنا الآن أن ندرس تجربتهم فى هذا المجال فى الإطلاع على التراث العالمى والمحافظة على الهوية، وبخاصة ما يدور الآن من جدل حول العلاقة بين العولمة والهوية الذاتية، فكثيراً ما يطرح السؤال الآن كيف نكون عالميين فى ثقافتنا، وفى نفس الوقت محافظين على هويتنا وخصوصيتنا الإسلامية.

هذه فى عجالة سريعة بعض القيم الإيجابية التى يمكن استخلاصها من التجربة الإبداعية للمسلمين فى علم الكلام، والتى غفل عنها بعض المحدثين والمعاصرين الذين وقفوا موقفاً معادياً، وسوف نقوم ببيان هذه القيم فى تراثنا الكلامى القديم، والتى نأمل بعثها فى فكرنا الكلامى المعاصر، حيث يمكن اعتبارها

---

(١) الدكتور محمد البهى: الفكر الإسلامى الحديث، وصلته بالاستعمار الغربى، ص١٣٥ .

نقطاً للابتداء، نصبها على موضوعات معاصرة، لنؤسس فلسفة إسلامية معاصرة، غايتها إثبات أصول الإسلام بمناهج معاصرة، والدفاع عنه ضد أيديولوجيات وفلسفات العصر، وتكون معينة على العمل الدائب الخلاق المحقق للتقدم المنشود، وتكون أيضاً داعية إلى إرساء قيماً إنسانية تحفظ كرامة الإنسان وحريته وترسى دعائم الأخلاق فى مجال الفرد والمجتمع .

لقد حاولنا أن نجسد هذه القيم من خلال دراستنا لتاريخ علم الكلام، والتى جاءت كمدخل لدراسة هذا العلم وفرقه المختلفة، راعينا فيها -قدر الطاقة- سهولة التعبير، ووضوح العرض، والوقوف عند المسائل العامـــة، دون الخوض فى التفصيلات الخاصة بالفرق والمذاهب، كما راعينا الحيدة والموضوعية فى عرض المذاهب والفرق الكلامية، راعينا ذلك كله، وحرصنا عليه حرصاً شديداً، لأننا نتوجه بهذه الدراسة للدارسين والباحثين الذين نعدهم ــ مستقبلاً ــ لدراسات أكثر تفصيلاً وعمقاً فى مجال علم الكلام ومذاهبه .

وإعداد هذه الدراسة ــ على هذا النحو ــ لم يكن بالأمر السهل، فهو أمر يكتنفه الكثير من الصعوبات والمحاذير، بعضها يتعلق بمنهج العرض، وبعضها يتعلق بالنماذج المختارة من تراثنا الكلامى، وهو تراث مترامى الأطراف، ومن ثم كنا دائماً نتساءل ماذا نأخذ من نماذج هذا التراث، وماذا ندع؟ وما نأخذه كيف السبيل إلى عرضه عرضاً علمياً سليماً، متوخين عدم الدخول فى تفصيلات معقدة، باعتبار أن هذه الدراسة مدخلٌ لهذا العلم ومدارسه، هذا فضلاً عن أسلوب العرض والذى يجب أن يكون بسيطاً وواضحاً ليلائم المتلقى، وفى الوقت نفسه لا يوقعنا فى التسطيح والبعد عن اللغة الاصطلاحية، أو عرض المذاهب عرضاً مبتوراً إلى آخر هذه الصعوبات والمحاذير.

وهذه الصعوبات ليست بدعاً، وإنما هى صعوبات شائعة، كثيراً ما تواجه الذين يتصدون للكتابة فى مداخل العلوم بعامة.

ولقد جاءت الدراسة فى أربعة فصول على النحو التالى:

الفصل الأول: مقدمات عامة :

وجـاء هذا الفصل بمثابة مدخل عام للتعريف بعلم الكلام، فعرضنا لتعريفه وتسمياته المختـلفة، وأبـنا عـن موضـوعاته وكذلك عن أصولها فى القرآن الكريم والسنة الصـحيحة، وأوضحنا عن الموقف من علم الكلام فبينا أدلة المؤيدين له، وناقشنا أدلة المعارضين، محللين إياها، ومبينين أنه كيف كان لأئمة الفقه آراء كلامية، ثم عرضنا لـلغاية من هذا العلم، وهى غاية دينية صرفة، مبينين أن علم الكلام علم شرعى، بل هـو على قمة العلوم الشرعية، وأوضحنا فى المسألة الأخيرة من هذا الفصل أن علم الكـلام يمثل الفلسفة الحقيقية فى الإسلام، ومن ثم كانت له علاقة وثيقة بأقسام الفلسفة الإسلامية الأخرى، كالفقه وأصوله والتصوف، وفلسفة فلاسفة الإسلام .

الفصل الثانى: ارتباط علم الكلام فى نشأته وتطوره بالمشكلات والتيارات الدينية والسياسية والثقافية.

فى هذا الفصل أوضحنا كيف أن علم الكلام جاء ملبياً لحاجات العصر الذى نشأ فيه. حيث ارتبط ارتباطا وثيقا بمعالجة المشكلات التى طرأت على المجتمع الإسلامى آنذاك سواء لأسباب سياسية أو ثقافية أو اجتماعية، وأحدثت توترات على نحو أو آخر، فراح المتكلمون يبحثون عن أساس دينى يكون صالحا لحل هذه المشكلات، فأدى بهم هذا إلى اجتهادات فى فهم النصوص الدينية، وكانت مجموعة هذه الاجتهادات هى التى شكلت النواة الأولى لنشأة ذلك العلم.

ثم عرضنا لتطور هذا العلم، ورأينا أن التطور الذى أحرزه علم الكلام سواء فى جانب الموضوع، حيث تعمقت موضوعاته واتسعت، أو فى جانب المنهج، حيث صقلت مناهجه وطرقه وأضيف إليها طرقا جديدة، إنما كان ذلك كله محصلة لاحتكاك المتكلمين بالثقافات الأجنبية والأديان السماوية المخالفة، ومجموعة الملل والأهواء والنحل المخالفة للإسلام، والتى قابلها الإسلام فى البلاد التى غزاها، اشتبك معها المتكلمون وكافحوها، وكانت نقاط الخلاف بينها وبين الإسلام من أهم المشكلات التى كونت التاريخ الحقيقى لعلم الكلام.

على أننا قد أوضحنا تجربة المتكلمين فى الإطلاع على الفلسفة اليونانية وأثرها فى تطور علم الكلام، ذلك لأن هذه الثقافات الأجنبية والأديان المخالفة تسلحت بهذه الفلسفة، فأدى ذلك بالمتكلمين إلى دراستها، واستخدامها فى الرد على أصحاب هذه الديانات، فليس أقوى من سلاح الخصم للقضاء على أسلوبه، طالما كان هذا السلاح مشروعا.

الفصل الثالث: الفرق الكلامية

مهدنا فى هذا الفصل لتصنيف الفرق الكلامية، ومدى تأثره بالحديث النبوى، حديث اقتران الفرق وبيان الفرق الناجية ... ثم عرضنا لأشهر الفرق الكلامية: الخوارج ـ الإباضية ـ الشيعة ـ المعتزلة ـ الأشاعرة، من حيث النشأة والعقائد العامة .

الفصل الرابع : الطبيعيات وصلتها بالإلهيات

عرضنا له كنموذج من نماذج فلسفة المتكلمين، وجاء عرضنا لصلة مبحث الطبيعيات بالإلهيات فى علم الكلام من خلال تناولنا للموضوعات التالية :

أولاً : مكونات العالم الطبيعى : فعرضنا لقسمى العالم الطبيعى من الجواهر الفردة والأجسام، والأعراض، وفصلنا القول فى تكوين الأجسام وكذلك صفات الجوهر الفرد، كما أوضحنا أدلة إثبات الأعراض وتناهيها وفنائها .

ثانياً : أدلة حدوث العالم : عرضنا لأشهر أدلة حدوث العالم عند المتكلمين، وعرضنا لموقف الطبيعيين، وقول النظام بالكمون كنموذجين التمس فيهما البعض خروجاً عن القول بـ "حدوث العالم".

ثالثاً : من الطبيعيات إلى وجود الله، عرضنا فيه للدليلين المهمين عند المتكلمين، وهما دليل الحدوث، ودليل الجواز أو الترجيح الذى يرتبط به ارتباطاً وثيقاً .

رابعاً : من الطبيعيات إلى صفة العلم الإلهى، ولقد اقتضى هذا المبحث أن نشير إلى محاولة المعتزلة الربط بين القول بـ "شيئية المعدوم" والعلم الإلهى، حتى يتاح لها إثبات أن العلم الإلهى علم شاملٌ للعالم وهو "معدوم" كما يشمله وهو "موجود" .

هذه هى فصول الكتاب الأربعة؛ حاولت من خلالها أن أقدم هذه الدراسة كمدخل لعلم الكلام وفرقه، وأملى كبير أن تفيد محاولتى هذه دارسى الفلسفة الإسلامية عامة ودارسى علم الكلام بوجه خاص، وأن يجدوا فيها ما يفيدهم، والله من وراء القصد وهو الموفق إلى سواء السبيل، وإليه يرجع الأمر كله ...

محمد صالح محمد السيد



الفصل الأول

مقدمات عامة

أولاً : تعريفات علم الكلام وتسمياته .

ثانياً : موضوعات علم الكلام

١- موضوعات علم الكلام وإشارة القرآن الكريم إليها

٢- موضوعات علم الكلام وإشارة السنة إليها

ثالثاً : مشروعية النظر العقلي .

رابعاً : غاية علم الكلام .

خامساً: علاقة علم الكلام بأقسام الفلسفة الإسلامية الرئيسة

١- علاقة علم الكلام بالفقه وأصوله

٢- علاقة علم الكلام بالتصوف

٣- علاقة علم الكلام بالفلسفة عند فلاسفة الإسلام



أولاً : تعريفات علم الكلام وتسمياته :

تعد تعريفات علم الكلام التى قدمها علماؤه ومؤرخوه من الشواهد التى تشهد على أصالته الإسلامية، فجل تعريفاتهم تسند علم الكلام إلى الدين وأصولـــه، وتشير كلها إلى أن موضوعه هو الأصول الاعتقادية[1] التى تكون المعرفة النظرية بالدين.

وعلم الكلام يتناول هذه الأصول الاعتقادية، بالإثبات والدفاع عنها بالأدلة العقلية، فيدخل فى دائرته جميع هؤلاء الذين يتخذون النظر العقلى وسيلة لإثبات العقائد التى جاء بها الإسلام أو الدفاع عنها، من حيث إن مهمته تأسيس العقيدة الإسلامية على أسس عقلية برهانية حتى يمكن فهم العقيدة، وعرضها، والـــدفاع عنها [2].

(١) الفارابى: إحصاء علوم الدين، تحقيق الدكتور عثمان أمين، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨، ص ١٣١ ص ١٣٢، والشهرستانى: الملل والنحـــل، على هامش الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم، دار المعـــرفة، بيروت، الطبعة الثانية بالأوفست، ١٣٩٥هـــ - ١٩٧٥م، جـــ١، ص ٥٨، والغزالى: المنقذ مـــن الضـــلال، مكتبة صبيح، القاهرة، ١٣٩٢هـــ-١٩٧٢ م، ص ٨ ص٩، وابـــن خلدون: المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٣٩٨ هـــ - فصل "الكلام"، ص ٤٥٨، والإيجى: المواقف، استانبول، ١٢٨٦هـــ، ص ١٦، وسعد الدين التفتازانى: شرح العقائد النسفية، القاهرة، ١٣٥٨هـــ، ص ٩ - ص١١، وطـــاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعـــات العلوم، تحقيـــق كامل بكرى وعبد الوهاب أبو النور، مطبعة الاستقلال الكبرى، دار الكتب الحديثة، جـــ٢ ص ١٥٠، والإمام محمد عبده: رسالة التوحيد، دار النصر للطباعة، القاهرة ١٩٦٩م، ص ٧ .. وغيرهم.

(٢) أبو حيان التوحيدى: ثمرات العلوم، مع كتاب الأدب والإنشاء فى الصداقة والصديـــق، المطبعة الشرقية، القاهرة ١٣٢٣هـــ، ص ١٩٢-١٩٣، وسعد الدين التفتازانى: شرح العقائد النسفية، ص ٩ - ص ١١ . وغيرها على أن هناك من المؤرخين وعلماء الكلام من رأى أن مهمة علم الكلام تقف عند حد الدفـــاع عن العقيدة، ولا تتعدى ذلك إلى إثباتها، لأن العقائد الإيمانية مثبتة بالكتاب والسنة فليس هناك ما يدعو إلى إثباتها بالعقل. (انظر: الغزالى: المنقذ=

ومن أشهر التعريفات تعريف **الفارابى** (ت٣٣٩هـ) والذى يذهب فيه إلى أن علم الكلام هو: صناعة، وهو ملكة يقتدر بها الإنسان، على نصرة الآراء، والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل(١). وكذلك تعريف **عضد الدين الإيجى** (ت٧٥٦هـ) حيث يقول إن علم الكلام علم يقتدر معه **إثبات** العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام(٢)، كما يعرفه **ابن خلدون** (ت٨٠٦ هـ) بأنه هو: علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد(٣) .

وهكذا يكون علم الكلام علما دينيا يستند إلى الدين وأصوله.

=من الضلال، ص ٨ – ص٩، وفخر الدين الرازى: التفسير الكبير، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٠٨هـ، تفسير سورة البقرة آية ١٩-٢١ وابن تيمية: النبوات، القاهرة، ١٣٤٦هـ، ص ١٤٥ ... وغيرهم) . ولقد تبنى جارديه هذا الموقف من غاية علم الكلام، فذهب إلى أن غايته الدفاع عن العقيدة وليس فهم الإيمان، ويعلق الدكتور عبد الرحمن بدوى الذى أورد رأى جارديه بأن ذلك ربما يصح بعد القرن الرابع الهجرى. أما خلال القرون الأربعة الأولى، فكان يغلب عليه البحث فى فهم الإيمان، وإدراك مضمون العقيدة، وتحديد المعانى الغامضة التى وردت فى الكتاب والسنة: كالله وصفاته، والقدر، والعدل الإلهى والوعد والوعيد، والنجاة فى الآخرة، والثواب والعقاب (انظر الدكتور عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م. الطبعة الثانية، الجزء الأول، المعتزلة والأشاعرة، ص ١٢ – ص ١٤). وفى رأيى أن وجهة النظر هذه صحيحة فيما يتعلق بغاية علم الكلام فى هذه الآونة، فلقد أسهم متكلمو الفرق الإسلامية من معتزلة وأشاعرة وغيرهم فى تحديد مفهوم الإيمان وشرحه والتدليل عليه، وإثبات أصوله. من هنا ارتبط الدفاع عن العقيدة بإثبات أصولها ارتباطا وثيقا.

(١) الفارابى: إحصاء العلوم، ص ١٢١ .

(٢) الإيجى: المواقف، ص ٨ .

(٣) ابن خلدون : المقدمة، دار الجيل، بيروت، ص ٥٠٧.

وقد أطلقت على علم الكلام أسماء كثيرة جمعها لنا التهانوى فى كشافه [١] حيث يقول: علم الكلام، ويسمى بعلم أصول الدين [٢]، وسماه أبو حنيفة (ت١٥٠ هـ) بالفقه الأكبر [٣]. وفى مجمع السلوك يسمى بعلم النظر والاستدلال [٤]، ويسمى أيضا بعلم التوحيد والصفات [٥]، وفى شرح العقائد للتفتازانى، .... ويسمى بعلم الشرائع والأحكام، وقد يسمى أيضا بعلم العقائد الإسلامية [٦] .

ويتضح من هذه التسميات أن علم الكلام يستند إلى الدين وأصوله، وقد وردت أقوال كثيرة فى تفسير سبب تسمية هذا العلم بعلم الكلام ذكرها "**الإيجى**" بقوله : إن علم الكلام سمى بذلك إما لأنه بازاء المنطق للفلسفة، وإما لأن أبوابه عنونت بالكلام فى كذا ... أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيها التشاجر، أو لأنه يورث قدره على الكلام فى الشرعيات مع الخصم [٧]، فهو

(١) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون، كلكتا، ١٨٦١هـ مجلد (١)، مادة علم الكلام.

(٢) ترجع تسميته بعلم أصول الدين، لأن مسائله هى أساس الدين وأصوله، فهو يستدل على أصول العقيدة الإسلامية ويؤسسها على العقل وهو الاسم الذى غلب عليه فى المصنفات المتأخرة .

(٣) تسميته بالفقه الأكبر ترجع إلى تمييز مباحثه عن مباحث الفقه العملية والتى تسمى بالفقه الأصغر، فكلاهما علم أصول إلا أن علم الكلام يؤسس النظر، بينما الفقه يؤسس العمل ومعنى الفقه هو "العلم"، وعلم الكلام هو العلم الأكبر لأنه يكون الإيمان، وهو أصل العمل والطاعة فيكون الفقه فرعا لهذا الأصل، فيسمى بالفقه الأصغر.

(٤) تسميته بعلم النظر والاستدلال: يرجع إلى اعتماده على الاستدلال العقلى بجانب الاستدلال النقلى.

(٥) تسميته بعلم التوحيد والصفات: راجعة إلى أنه يضع التوحيد عقيدة أساسية تستخرج منها باقى العقائد الأخرى بالاستدلال، فصار التوحيد أهم موضوعاته. فسمى العلم بأشرف أجزائه، وهذا الاسم هو الذى يفضله الإمام محمد عبده ومن هنا جاء مؤلفه فى علم الكلام بعنوان "رسالة التوحيد" وكذلك يسميه بعلم **الذات والصفات** ذلك لأنه يبحث فى صفات الله تعالى، والتى تعد من أهم مباحثه .

(٦) ذلك لأنه يبحث فى العقائد الإسلامية محاولاً إثباتها وتفسيرها والدفاع عنها.

(٧) الإيجى: المواقف، ص ١٦، وأنظر أيضا: الشهرستانى: **الملل والنحل** على هامش كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج١، ص ٥١.

كالمنطق للفلسفة كما يذكر النسفى[1] جميع هذه التفاسير، ويضيف إليها تفسيرين هما: الأول، أن علم الكلام لا يتحقق إلا بالمباحثة وإدارة الكلام بين الجانبين على حين أن غيره من العلوم قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب، كما أنه نظرا لقيامه على الأدلة القطعية المؤيدة أكثرها بالأدلة السمعية كان أكثر العلوم تأثيرا فى القلب وتغلغلا، فسمى الكلام مشتقا من الكلم، وهو الجرح. والثانى: لأن أول خلاف وقع فى الدين كان فى كلام الله، أمخلوق هو أم قديم، فتكلم الناس فيه، فسمى هذا النوع من العلم كلاما واختص به [٢] .

واستناداً إلى ما ذكره مؤرخو علم الكلام يمكن ترجيح سبب هذه التسمية إما أنها راجعة إلى المنهج الذى سلكه المتكلمون، وهو منهج جدلى، قائم على مناظرة الخصوم، والكلام مادة المناظرة، وكان ذلك قبل تدوين علم الكلام، فلما دون أطلق عليه نفس الاسم، وإما راجعة إلى الموضوع، فربطه البعض بـ "كلام الله" وما دار حوله من خلاف أقديم هو أم محدث، وإما راجعة إلى أن المتكلمين تكلموا فيما كان يجب أن يسكتوا عنه من الكلام فى الذات والصفات والمعاد وغير ذلك من أمور سكت عنها السلف.

ثانياً : موضوعات علم الكلام :

يمكننا أن نحدد - بشكل عام - موضوعات علم الكلام الرئيسية وذلك من خلال تحليلنا لأقوال القدماء فى هذا الصدد:

يقول **أبو حيان التوحيدى** إن مدار النظر فى علم الكلام يدور على محض القول فى: "التحسين والتقبيح. والإحالة والتصحيح، والإيجاب والتجويز، والاقتدار، والتعديل والتجوير والتوحيد والتفكير والاعتبار فيــه، وينقسم بين **دقيق** ينفرد العقل

---

(١) النسفى: العقائد النسفية، القاهرة، ١٣١٩هـــ، ص ٦ .

(٢) المصدر السابق: ص ٦، وانظر تفصيل ذلك عند الشيخ الأكبر مصطفى عبدالرازق فى كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنــة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٥٩م حيث جمع أقوال القدماء فى معنى علم الكلام وتعريفه، وسبب تسميته، ويعد ما كتبه أحسن ما كتب فى هذا الموضوع، انظر، ص ٢٦٥ وما بعدها.

به، وبين جليل يفزع إلى كتاب الله تعالى فيه، ثم التفاوت في ذلك بين المتحلين به علـــى مقاديرهم في البحث والتنقيب والتحبير والجدل والمناظرة والبيان والمفاضلة، والظفر بينهم بالحق سجال ولهم عليه مكر ومجال" [1] .

وأبو حيان التوحيدى ــ بوجه عام ــ واحد من جملة الذين خاضوا فى علم الكلام الذى درسه على يد عالمين جليلين هما: **أبو بكر السيرافى، وعلى بن عيسى الرمانى** صاحب التفسير. والتوحيدى حين يستعرض لنا موضوعات علم الكلام، فهو يشير إلى علم الكلام فى عصره ومدى ازدهاره، حيث كان مدار البحث حول الذات والصفات، أي التوحيد، وكذلك موضوع العدل أيضا، وغير ذلك من الموضوعات والتى تنقسم إلى "جليل الكلام" وهو ما يرجع فيه إلى كتاب الله كالكلام فى الذات والصفات والسمعيات عامة وكذلك إلى "دقيق الكلام" كالكلام فى الطبيعيات والأنطولوجيا والمعرفة وغير ذلك من موضوعات يرجع فيها إلى العقل، وكان العقل أداة البحث [2].

ويرى الإيجى أن موضوع علم الكلام هو: المعلوم من حيث يتعلق به إثبات للعقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا. وقيل هو ذات الله تعالى: إذ يبحث فيه عن صفاته

---

(١) أبو حيان التوحيدى ثمرات العلوم، ص ١٩٢ .

(٢) لقد روى أبو حيان التوحيدى الكثير من المناقشات الكلامية حول بعض هذه الموضوعات. (انظر: أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، ص ١٨٩، ص ١٩٦) كما أثار فى هوامله لكثير من الإشكالات الفلسفية والكلامية حول بعض الموضوعات الكلامية مثل : صفات الله، والتوحيد، والتشبيه. كما خاض أيضا فى الجبر والاختبار، والموت، والمعاد، والوجود والعدم، والعقل والشريعة. (انظر: الهوامل والشوامل، بتحقيق أحمد أمين، والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١، ص ٥٥ – ص ٥٦، ص ١٢٣، ص ١٧٨)، وانظر أيضا (المقابسات، تحقيق حسن السندوبى، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٢٩م، ص ١٨٦ – ص ١٨٧، ص ١٥١ – ص٢٧) وقد استنكر التوحيدى بوجه عام الجدل الذى دار حول الذات والصفات، معترفا بقصور العقل البشرى عن الإحاطة بالذات الإلهية منزها إياها عن كل تشبيه وتجسيم. (انظر: الإشارات الإلهية، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوى، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة ١٩٥٠م، الجزء الأول، ص ٢١٨، وانظر ص ٢٧٩ – ص٢٨٠).

أوأفعاله فى الدنيا، كحدوث العالم، وفى الآخرة كالحشر، وأحكامه فيهما، كبعث الرسل، ونصب الإمام، والثواب والعقاب.

وهكذا يوضح لنا الإيجى - أيضا - أن موضوعات علم الكلام تدور حول الذات الإلهية، وما يتعلق بها من صفات ذات، وصفات أفعال فى الدنيا، كخلق العالم، وما يتفرع عليه من البحث فى الجواهر والأعراض لبيان حدوث العالم وخلقه، وأفعاله فى الآخرة كالبعث والاستدلال عليه، والثواب والعقاب، وهذه الموضوعات تمثل البحث فى أمهات المسائل الفلسفية، غير أن البحث فيها - كما يذكر الإيجى - يكون على مقتضى قانون الإسلام، أى على مقتضى ما جاء به القرآن الكريم والسنة الصحيحة، لا على مقتضى العقل المحض، فيكون دور العقل دور المستدل عليها، لا المنشئ لها[1] .

كما يذهب سعد الدين التفتازانى إلى قول قريب من هذا فى تحديد موضوعات علم الكلام، فيرى أن مسائله القضايا الشرعية الاعتقادية، وغايته تجلية الإيمان بالإيقان، ومنفعته الفوز بنظام المعاش، ونجاة المعاد، فهو أشرف العلوم. والمتقدمون متفقون على أن موضوعه الوجود من حيث هو، ويتميز عن الإلهى بكون البحث فيه على قانون الإسلام أى ما علم قطعا من الدين، كصدور الكثرة عن الواحد، ونزول الملك من السماء، وكون العالم محفوفا بالعدل والفناء، إلى غير ذلك مما تجزم به الملة دون الفلسفة ...، وقيل موضوعه: ذات الله وحده أو مع ذات الممكنات من حيث استنادها إليه، ولهذا يعرف بالعلم الباحث عن أحوال الصانع من: صفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة أو عن أحوال الواجب وأحوال الممكنات فى المبدأ والمعاد على قانون الإسلام [2].

---

(١) الإيجى: المواقف، ص ٨ .

(٢) سعد الدين التفتازانى: شرح العقائد النسفية، طبعة الأستانة ١٣٢٦هـ على متن العقائد لنجم الدين النسفى، وبهامشه حاشية الكستلى، ويليها حاشية الخيالى، ص ١٥ .

ويؤكد **الجرجانى** فى "التعريفات" على نفس هذه الموضوعات وأنها تبحث فى علم الكلام على مقتضى قانون الإسلام، أى بما ورد فى الكتاب والسنة الصحيحة، فيقول " الكلام: علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات، ومن المبدأ والمعاد، على قانون الإسلام، أى وفق الأصول الإسلامية، وليس وفق العقل المحض، ومـن هنا يدخل فى علم الكلام البحث فى السمعيات من: المعاد، والثواب والعقاب، وما يتعلق به من البحث فى الجنة والنار، والصراط، والميزان، والبحث فى هذه الموضوعات يكون وفق القواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة [١] .

كما يؤكد على ذلك أيضا **طاش كبرى زاده**، فيذكر أن موضوع علم الكلام " ذات الله سبحانه وتعالى، وصفاته، وذلك عند المتقدمين وقيل موضوعه: الموجود من حيث هو موجود، وإنما يمتاز عن الإلهى الباحث عن أحوال الموجود المطلق، باعتبار الغاية، لأن الباحث فى الكلام على قواعد الشرع، وفى الإلهى على مقتضى العقول [٢] .

فيؤكد طاش كبرى زاده أن الموضوع الرئيس لعلم الكلام هو البحث فى المسائل العقائدية، لبيان صدقها بدليل العقل انطلاقا من التسليم بصحتها، لأن إعمال العقل فيها ليس لأنها محل شك من المتكلم، بل المتكلم مسلم بها ومعتقدا بصحتها اعتقادا جازما، وإنما يود تأييدها بالدليل العقلى لدفع الشبه عنها وتوكيدها، فيكون القصد من علم الكلام تأييد الشرع بالعقل، فالعقل مثبت لا منشئ، لهذا فهو يعد علم الكلام علما شرعيا باعتبار مسائله، وطرق أدلته، ولعل اقتصاد طاش كبرى زاده فى استخدام العقل جعله يحكم على علم الكلام المعتزلى بأنه يدخل فى علم الكلام باعتبار مسائله، أى اعتبار موضوعه، ولكن لا يدخل فى علم الكلام بمعناه الشرعى باعتبار أدلته لاعتماده على العقل وبراهينه أكثر من اعتماده على النقل، وفى اعتقادنا أن هذا تحامل على المعتزلة، فجلّ اهتمامهم كان منصبا على الأدلة الشرعية .

---

(١) الجرجانى: التعريفات، المطبعة الخيرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٠٦هـ، ص ٨٠ .

(٢) طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج٢، ص ١٥٠-ص١٥١.

ويمكننا من استعراض آراء القدماء فى موضوع علم الكلام أن نقول بأن هذه الموضوعات تمثل فلسفة متكاملة للإسلام فى الحقيقة، فهى تشمل البحث فى الإلهيات، والعالم، والإنسان بحثا قائما على أصول إسلامية من الكتاب والسنة، فتبدأ هذه الفلسفة بأول موضوع وأهمه وهو البحث فى وجوده تعالى، والبحث فى صفات الذات من: العلم والقدرة، والحياة والسمع والبصر، والكلام، والإرادة. وقد أضاف بعض المتكلمين (الأسماء) أى أسماء الله الحسنى إلى الصفات، ويدخل فى هذا الجانب البحث فى مشكلة **التنزيه**، ورؤية **الله تعالى بالأبصار فى دار القرار، وخلق القرآن** .

ثم البحث فى أفعاله تعالى، الذى يعد مدخلا فى دراسة الأفعال الإنسانية، ومدى علاقتها بأفعاله تعالى، وأيضا البحث فى الحسن والقبح العقليين لتعلقهما بمبحث أفعاله تعالى، واتصاف الفعل الإلهى بالحكمة والعدل، ويدخل فى هذا الجانب البحث فى : التكليف كفعل لله تعالى، والوعد والوعيد، وفعل الأصلح، واللطف والعوض ....، وواضح أن هذا الجانب الإلهى يتصل البحث فيه بالجانب الإنسانى من حيث تكليف الإنسان واستطاعته على ذلك التكليف، وغاية هذا التكليف، والثواب والعقاب المرتبط بالتكليف، والبحث فى الحسن والقبح العقليين، وهل قيمة الأفعال فى ذاتها مستقلة عن إرادة الله تعالى، أم مردها إلى الشرع وأوامره، وهو مبحث فى صميم الأخلاق الإسلامية فضلا عن أن له صلة وثيقة بالبحث فى صلة العقل بالشرع، وله صلة وثيقة بالنبوة وتفسيرها ومـدى الحاجة إليها، وهى تعد أول موضوع فى مبحث السمعيات وعليـها يترتب البحث فى الحشر، والبعث، والجزاء، والمعجزات وأحوال القيامة .. إلى آخر مباحث السمعيات .

وهكذا يتصل البحث فى الإلهيات بالبحث فى الإنسان، على أن كلا المبحثين يتصل بالبحث فى العالم، من حيث خلقه، والاستدلال على أن الله تعالى الخالق البارىء المصور، وكيفية الخلق، وصلة الله تعالى بالعالم تلك الصلة التى يحكمها العدل برباط وثيق: ويتطلب البحث فى العالم وخلقه، البحث فى الجوهر والعرض، والخوض فى جوانب طبيعية فلسفية، كالبحث فى الموجود والمعدوم، والقدم

والحدوث، والوجوب والإمكان، والوحدة والكثرة، والعلة، والمعلول، والزمان والمكان .. إلى آخر هذه المباحث الطبيعية والتى استعان بها المتكلمون لغايات دينيـــة.

هذه هى الموضوعات الكبرى التى خاض فيها المتكلمون والتى كونت فلسفة إسلامية حقيقية تناولت البحث فى: **الإلهيات، والعالم، والإنسان**، اعتمدوا فى معالجتها على المصادر الإسلامية من القرآن والسنة الصحيحة .

ونود أن نشير هنا إلى أن هذه المصادر الإسلامية من القرآن والسنة قد أشارت إلى موضوعات علم الكلام، والتى سبق أن أشرنا إليها وكان لهذه المصادر دورها فى إثارة هذه المشكلات، ويمكن أن نوضح ذلك فيما يلى:

أولاً : موضوعات علم الكلام وإشارة القرآن إليها :

لقد اشتمل القرآن على المادة الأساسية التى كونت موضوعات علم الكلام التى أشرنا إليها، فقد أشار أولاً إلى موضوع الإلهيات وما يتفرع عليه من مباحث ويمكن أن نشير إلى ذلك فيما يلى:

(١) الاستدلال على وجود الله تعالى :

لقد عرض القرآن للأدلة على وجود الله. تلك الأدلة التى تكاد تكون بعينها الأدلة التى **استند إليها المتكلمون فى هذا الصدد**، مما يشير إلى اعتمادهم على القرآن الكريم فى هذا الجانب .

فقد نبه القرآن الكريم فى كثير من آياته التى تناولت العالم وخلقه، إلى قدرته تعالى، وبديع صنعه، وعجائبه وأسراره من هذه الآيات استخلص علماء الكلام والمشتغلون بالعلوم الطبيعية والكونية بوجه عام دليلا على وجود الله وهو الدليل المسمى بدليل التدبير أو دليل الإتقان أو دليل الإحكام، وهـــو يتلخص فى الاستدلال من النظر فى نظام العالم على وجود صانع قادر حكيم طبقا لمبدأ عقلى، هو مبدأ العلية الذى يقضى بأن كل حادث وكل شئ على نحو ما لابد له من علة كافية [١] .

---

(١) الدكتور أبو ريدة: الإيمان فى عصر العلم، ص ١٦٢ .

ولقد كان هذا الدليل من أقوى الأدلة التى استند عليها المتكلمون والفلاسفة فى إثبات وجود الله تعالى [1]، بل وجميع من تصدى لهذه المشكلة قديما وحديثا.

---

(١) فقد عول المتكلمون جميعا – معتزلة وأشاعرة – على هذا الدليل تعويلا كبيرا (انظر: القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة بتعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبى هاشم، وتحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ – ١٩٦٥م، ص ١١٧ – ص ١١٩، والمختصر فى أصول الدين، تحقيق الدكتور محمد عمارة، ضمن رسائل العدل والتوحيد، الجزء الأول، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١م، ص ١٨٧ والمحيط بالتكليف فى العقائد، جمع الحسن بن متويه، تحقيق عمر السيد عزمى، ومراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ٧٥ وما بعدها، والنيسابورى: انظر: ديوان الأصول فى التوحيد، بتحقيق الدكتور محمد عبدالهـادى أبوريدة، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٦٩م، ص ٢٩٦ وما بعدها، والأشعرى: اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، نشره الدكتور غرابة، القاهرة، ١٣٧٤هـ، ص ١٨، والباقلانى: التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ضبطه وقدم له وعلق عليه محمود الخضيرى ومحمد عبدالهادى أبوريدة، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٤٧م، ص ٤٥، ورسالة الحرة، نشرها الكوثرى تحت اسم "الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، القاهرة، ١٣٦٩هـ، ص ١٦، والجوينى: لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، بتحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٦٥م، ص ٨٠، والشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، تصنيف ألفريد جيوم، طبعة بغداد، مكتبة المتنبى، بدون تاريخ، ص ١٢ ونجد هذا الدليل لدى فلاسفة الإسلام، كالكندى (انظر: الكندى: رسائل الكندى الفلسفية، التى اكتشفها هـ. ريتر، وحققها الدكتور أبوريدة، كما قدم لها، دار الفكر العربى، ١٩٥٠م، الجزء الأول، الرسائل التالية: الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد رسائل الكندى الفلسفية، ج١، ص ٢١٥، ص٢٣٠، ص ٢٣١ ورسالته فى حدود الأشياء ورسومها ، ص١٦٥ ورسالته الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل، ص ٢٥٧–ص٢٥٨، ورسالته فى ماهية النوم والرؤيا ء ٣٠٦، ونجده بتفصيل وتدقيق شديد عند الفيلسوف ابن رشد (انظر: مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة بتحقيق الدكتور محمود قاسم، الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٤م، ص ١٥٠ وما بعدها، والدكتور محمد عاطف العراقى : النـزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م، ص٢٧٠ وما بعدها (وهذا الدليل نجده فى كثير من الآيات، انظر على سبيل المثال الآيات القرآنية : سورة البقرة آية ١٦٣–١٦٤، سورة الروم آية ١٧–٣٠، والأنبياء آية ٣٠–٣٢، سورة الطور آية ٢٥ –٣٦، وسورة الأنعام آية ٧٤–٨٣ إلى آخر هذه الآيات) .

وهكذا وجد المتكلمون فى آيات القرآن الأدلة على وجوده، تلك الأدلة التى استخرجوها وقاموا بتفصيلها وبيانها، وكان أهم دليل لهم - كما ذكرنا - دليل الحدوث، ذلك الدليل الذى تناولته بعض الآيات القرآنية ومن ثم كان جل اهتمامهم - معتزلة وأشاعرة - إثبات حدوث العالم ومن ثم حاجته إلى وجود محدث، لافتقار المحدث إلى محدث طبقا لمبدأ العلية.

(ب) ذات الله وصفاته :

لقد كان من الطبيعى أن يفيض القرآن الكريم فى الكلام عن الله الواحد الأحد الذى لا شريك له، محددا بذلك تحديدا قاطعا وحدانيته تعالى[١]، هذا الإله الواحد منزهٌ عن مشابهة مخلوقاته، ليس كمثله شيء، متعاليا عن التصور العقلى والحسى مخالفا للحوادث، رب العالمين، وقد أثارت الآيات المتشابهة مذاهب فى الصفات، فلقد أشارت بعض هذه الآيات إلى أن لله: وجها، ويدين، وساقا، وقدما[٢]، فمن أجرى هذه الآيات على ظاهرها دون بيان كيفية شئ من ذلك وقع فى التشبيه والتجسيم، أما من تأولها انتهى إلى نفى الصفات، ومنهم من توسط فأقر بها، دون تأويل لكيفيتها، اعتمادا على آيات التنزيه.

وإذا كانت الآيات القرآنية قد أشارت إلى صفات الذات من: العلم والقدرة والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. فقد أشارت إلى رؤية الله تعالى [٣] وانقسم المتكلمون بين مثبت للرؤية وبين ناف لها، مما يدل دلالة قاطعة، على أن القرآن الكريم هو أحد العوامل الأساسية التى وجهت المتكلمين لدراسة المشكلة، وإلى تبنى

---

(١) انظر على سبيل المثال: سورة البقرة آية ١٦٥، وسورة آل عمران ٦٣ وسورة الزمر آية ٣، وسورة النساء آية ٤٨، وسورة الأنعام آيه ١٦٣، وسورة النحل آية ٣، ٥١، وغيرها من الآيات .

(٢) انظر على سبيل المثال: سورة الرحمن آية ٢٧، سورة البقرة آية ١١٥، ٢٧١، سورة الروم آية ٣٨، وسورة الإنسان آية ٩، وسورة آل عمران آية ٧٣، سورة المائدة آية ٦٤، سورة الفتح آية ١٠، سورة الحديد آية ٢٩، سورة القلم آية ٤٢ .

(٣) سورة القيامة آية ٢٢، ٢٣، وسورة الأنعام آية ١٠٢ .

اتجاه محدد فيها حيث استند من أجاز الرؤية إلى الآيات التى أجازتها وأولوا الآيات التى لم تجزها، والآخرون كانوا على العكس.

كما أشارت الآيات القرآنية إشارة واضحة إلى مشكلة كلامية مهمة اختلف المسلمون حولها، بل اقتتلوا بسببها وهى مشكلة "كلام الله" هل هو قديم قدم الله تعالى؟ أم هو محدث مخلوق؟ فلقد أشارت الآيات القرآنية إشارات واضحة إلى هذين القولين[1] فظهر مذهبان كلاميان أحدهما يؤكد على قدمه، والآخر يؤكد على حدوثه أو خلقه، وكلاهما يستند إلى آيات القرآن الكريم .

على أن الآيات القرآنية أشارت إلى مشكلة مهمة شغلت حيزا كبيرا فى الدراسات الكلامية وهى مشكلة "العدالة الإلهية"، والتى أشار إليها القرآن فى نواح ثلاث:

(أ) العمل بين الله والإنسان (الجبر والاختيار) .

(ب) الإضلال والهداية .

(ج) العدالة والجور أو الوعد والوعيد أى مشكلة الثواب والعقاب.

(أ) فقد أشارت آيات كثيرة إلى مشكلة العلاقة بين الفعل الإلهى والفعل الإنسانى، فذهب البعض إلى القول بالجبر، وذهب البعض الآخر إلى القول بالحرية وكلاهما مستندان إلى آيات القرآن الكريم [2] .

---

(١) انظر على سبيل المثال: سورة الأعراف آية ١٤٥، التوبة آية ٦٠، والواقعة آية ٧٧ وفى مجملها آيات تشير إلى قدم القرآن، انظر: سورة الزمر آية ٢٣ وسورة النساء آية ٢، وسورة السجدة آية ٢، وسورة الأنعام آية ٢، وسورة طه ١٢-٤٧، وسورة الإسراء آية ٨٦، وسورة الأنعام آية ١٠٢، وسورة الأنبياء آية ٢، والنساء آية ٨٧ .

(٢) من أوضح ما استدل به الجبريون قوله تعالى فى الآيات التالية: سورة الزمر آية ٦٢، سورة الرعد آية ١٦، سورة الصافات آية ٩٥، ٩٦، سورة الأنفال آية ١٧، سورة الأنعام آية ١٠٢، ١٠٤، سورة النحل آية ١٧، سورة البقرة آية ١٢٨ (انظر تفسير فخر الدين الرازى : مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار الغد العربى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م-١٤١٤هـ، ج٤ ص ١٣٠، وقارن جـ١ ص ٥١١) سورة يس آيات ٢٤-٢٧ (انظر ابن المنير: الإنصاف=

وهكذا كان للقرآن أثر فى توجيه الفريقين إلى المذهب الذى قال به بالنسبة لعمل الإنسان، وهل هو مخلوق له، أو لله، فإذا كان لله القدرة التامة المطلقة، فهل يكون كل شيء حتى فعل الإنسان من خلقه، أم إن للإنسان فعله على اعتبار أنه محاسب عليه، فيجب أن يكون واقعا تحت قدرته حتى يكون للتكليف معنى وللثواب والعقاب مغزى وهذا يقودنا إلى الجانب الآخر من العدالة الإلهية، وهو جانب الهداية والإضلال، فهو مرتبط بعدالة الله تعالى التى لا ترضى الفساد والشر، فالله منزه عن فعل الشر وأفعاله كلها حسنة، ويفعل الأصلح لعباده كما يقول المعتزلة، وذلك وفقا لعدالته المطلقة، بينما يرى أهل السنة أن الله يخلق الشر كما يخلق الخير، وكلا الفرقين المعتزلة وأهل السنة استند إلى القرآن فيما ذهب إليه(١).

ومرة أخرى يمكن أن نلاحظ مقدار أثر القرآن الكريم فى تكوين مذاهب المتكلمين أهل سنة ومعتزلة، واستدلالهم على مذاهبهم، وهذا يؤكد أثر القرآن الكريم فى إثارة البحث فى الموضوعات الرئيسية لعلم الكلام .

=على هامش الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل، وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، المطبعة البهية المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٤٣هـ للزمخشرى، ج٤ ص ١٨٥ - ص ١٨٦ وقارن الكشاف ج٣ ص ١٨٦ .. إلى أخر هذه الآيات .

ومن أوضح ما استدل به أنصار الحرية كالمعتزلة : سورة الأنعام آية ٤٨ (انظر تفسير الرازى ج٣ ص ١٧١-١٧٢) وسورة آل عمران آية ١٦٥، وسورة الكهف آية ٢٩ (انظر تفسير الرازى ج٤، ص ٣١٩ وانظر تفصيلا الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٧ هـ، ص ١٤٢، ص ١٤٢ - ١٤٣ . فلقد أفاض فى ذكر مذهب المعتزلة وأوجه استدلالاتهم بالآيات القرآنية .

(١) استند أهل السنة فى قولهم على الآيات التالية: آية ٣١ سورة الفرقان، وآية ١٢٣ من سورة الأنعام، وآية ١٢٢ من سورة الأنعام، وآية ٣٥ من سورة إبراهيم، كما استند المعتزلة على الآيات: ٨ - ١٠ من سورة آل عمران، وآية ٦٠ من سورة النساء، وآية ٢٧ من سورة الأعراف، وآية ١٥،٢٢ من سورة القصص، فضلا عن تأويل الآيات السابقة تأويلا يفيد أن الله لا يفعل القبيح وأن أفعاله كلها حسنة، وهذا متصل بقولهم: بالعدل الإلهى.

كما أشارت آيات كثيرة إلى مشكلة الثواب والعقاب أو الوعد والوعيد، حيث أشارت الآيات إلى أن الله تعالى وعد المؤمنين بالجنة، وتوعد العصاة بالنار، ذلك لأن الثواب والعقاب استكمال لعدالة الله تعالى وهو أيضاً مغزى تكليفه لخلقه، وقد دارت تساؤلات كثيرة عن مدى وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى وهل يجوز على الله خلف الوعد والوعيد، وإذا خلف الوعد والوعيد هل يسمى ذلك ظلماً من الله تعالى!! وما معنى التكليف وهل يجوز التكليف بما لا يطاق، وهل يجب على الله أن يقدر عباده على التكليف؟ إلى آخر هذه التساؤلات التى أدت الإجابة عليها إلى اختلاف المتكلمين حولها، فكان للمعتزلة مذهبهم فى العدالة الإلهية، وكان لأهل السنة والأشاعرة مذهبهم المقابل للمعتزلة تقابل التضاد فى أمور كثيرة، كان هذا وذاك أثر من آثار تدبرهم للقرآن الكريم بما احتواه من آيات وجد كل فريق منهما أنها سند له فيما يقول به.

ولقد ارتبط بهذا الجانب جانب البعث، ولقد ركزت الآيات القرآنية على وضع قضية البعث موضع اليقين بما تناولته الآيات من أدلة عرضتها عرضا دقيقا يبعث على اليقين[1]، ولقد أثارت أمثال هذه الآيات تساؤلات كثيرة وبخاصة وأنها تخالف المعتاد من العلم بتحلل الأجسام، كما أنها تختلف مع عقيدة الماديين بوجه عام، ولقد كونت الأدلة التى حملتها هذه الآيات القرآنية مادة المتكلمين فى الاستدلال على البعث ويمكن القول ـــ بدون مبالغة ـــ أن معظم أدلة للمتكلمين على جواز البعث كانت قرآنية المصدر .

كما أشارت الآيات القرآنية أخيرا إلى جانب النبوة والوحى والنبوة أصلا مهما من أصول العقيدة وإنكارها أو الطعن فيها يعـــد إنكار للدين من أساسه، وقد أشارت الآيات القرآنية إلى قصص الأنبياء، ودلائل النبوة، ومعجزات الأنبياء، ومعجزة محمد صلى الله عيه وسلم خاتم النبيين جميعا وإمامهم، وأشارت إلى الدلائل اليقينية على

---

(١) انظر الآيات (على سبيل المثال) ٦، ٧ من سورة الحج، والآيات ٧٨-٧٩ من سورة يس، والآيات ٤٩-٥٠ من سورة الواقعة .. إلى أخر هذه الآيات الدالة على البعث .

صدق النبوة، وكانت هذه الآيات مصدراً أصيلا للدفاع عن النبوة ضد من طعن فى النبوة بوجه عام، أو نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بوجه خاص.

وهكذا كان القرآن الكريم هو المصدر الرئيسي للمتكلمين فيما خاضوا فيه من موضوعات تتعلق بجانب الألوهية، وكان سندهم فيما انتهوا إليه من آراء ومذاهب، دافعوا بها عن الإسلام ضد مخالفيه.

كما أشار القرآن ثانيا إلى موضوع العالم .

وكانت أولى الحقائق التى ذكرها أن العالم حادث مخلوق من لا شيء، وإذا كان العالم محدثا مخلوقا فلابد له من خالق، وهو الله تعالى، خالق كل شئ فهو المصور والمبدع [1]، أشار القرآن الكريم إلى قدرته تعالى المطلقة على الخلق [2]، لم يشرك أحد معه فى خلقه [3]غير أن القرآن أشار فى أكثر من موضع إلى قصة الخلق وما فيها من إعجاز مبينا تلك السنن والقوانين التى يسير عليها الخلق، من حيث إن الله تعالى يعطى كل مخلوق طبيعته المقدرة له أو ماهيته الخاصة به[4]، وأشار إلى زمن الخلق[5] فضلا عن أنه ينافى القوانين الثابتة والسنن المطردة التى يسير عليها العالم.

وهكذا كان القرآن الكريم ذا أثر حاسم فى توجيه نظر المتكلمين إلى دراسة العالم والبحث فيه بما أمدهم من حقائق تتعلق به، فضلا عن أنهم وجدوا فيه دعوة صريحة إلى إعمال العقل فى السعى نحو اكتشاف قوانين الخلق والوقوف على آيات

---

(١) انظر على سبيل المثال: سورة مريم آية ٩ وسورة غافر آية ٦٢، وسورة فاطر آية ٣، وسورة آل عمران آية ٦، وسورة الحجر آية ٢٤، وسورة الأعراف آية ١١، سورة الأنعام آية ١٠١ .

(٢) انظر على سبيل المثال، سورة البقرة آية ١١٧ .

(٣) انظر: سورة الكهف آية ٥١ .

(٤) انظر على سبيل المثال: سورة القمر آيه ١١، وسورة طه آية ٥٠ . وسورة الأنبياء آية ١٦، ١٧، والأنعام آية ٧٢ - ٧٣، والنمل آية ١١، وسورة طه آية ٥٠ .

(٥) انظر على سبيل المثال: سورة فصلت آية ١١، وسورة الأنبياء آية ٣، وسورة النور آيه ٤٥، وسورة الأعراف آية ٨٩، وسورة النساء آية ١، وسورة الرمز آية ٦، وسورة الأنعام آية ١،

الإعجاز فيه، مشيرا إلى المنهج الملائم للبحث فى العالم مبينا أنه خلقه لحكمة ولم يخلقه عبثا [1] ... إلى آخر هذه المسائل المتعلقة بالعالم .

ومع أن المتكلمين قد اتجهوا إلى دراسة العالم لإثبات حدوثه وخلقــه، وذلك تمهيدا لإثبات محدثه وهو الله تعالى، أى درسوا العالم لغاية دينية، إلا أن بعض المفكرين القدماء والمحدثين أرجعوا بحثهــم هذا إلى تأثير الفلسفة اليونانية، حيث إن لفظ (القدم) و(الحدوث) هما مردودان عندهم إلى مصدر فلسفى أجنبى، وليس هناك مصدر إسلامى لهذا البحث، وهذا غير صحيح، فإذا كان لفظ القدم أو لفظ الحدوث لم يردا فى القرآن، فقد ورد فيه ما يشير إليهما نحو قدم الخالق، وحدوث المخلوق، فقد دلنا القرآن على أن العالم حادث من حيث له بداية ونهاية، وأنه مخلوق من لا شىء، وأن الله تعالى خالقه، وهو القديم وحده ولا قديم سواه، وهذا كله كان معروفا لدى السلف لأن لغة القرآن تفيده، ومن ثم لم تظهر لديهم حاجة إلى مناقشة مشكلة القدم أو "الحدوث"، وإنما ظهرت هذه المناقشات فيما بعد عندما أثارها المخالفون فى عقيدة الخلق، فاضطر المتكلمون إلى مناقشة هذه المشكلة دفاعا عن الإسلام، ولم تكن غايتهم غاية فلسفية يقصد منها التفلسف أو النظر العقلى المجرد لذاته، بغية الوصول إلى تفسير طبيعى للكون على غرار ما يفعله الفلاسفة، وإنما كما قلت كان بحثهم لغرض دينى وهو إثبات أن كل ما فى العالم من الجواهر والأجسام والأعراض مخلوق، ومن ثم فلابد له من خالق، هو الله تعالى، فيكون هذا دليلا معتمدا على العقل بجانب الأدلة المعتمدة على النقل فى إثبات الخلق والخالق .

وهكذا كان القرآن مصدراً من المصادر الأساسية التى دعتهم إلى دراسة العالم الطبيعى .

---

(١) انظر سورة السجدة، آية ٤ – ٥ .

كما أشار القرآن ثالثا إلى الإنسان:

فعرض للمشكلات المتعلقة به فى مختلف حالاته وأوضاعه، باعتباره فردا، أو عضوا فى أسرة، أو فى مجتمع صغير أو كبير، أو عضواً فى أمــة، أو عضواً فى الجماعة الإنسانية كلها فكون القرآن الكريم الخطوط العريضة للفلسفة الإنسانية والاجتماعية على تعدد فروعها وتنوعها [1] .

فقد كرم الله الإنسان، ومنع الوسيط بينه وبين الله، فحرره من سلطان الغير، والأحبار والرهبان، ولم يجعل عليه سلطانا إلا عقله السليم وتفكيره الصحيح، فجعله مسئولا عن عمله، بعد أن منحه العقل والحرية[2]، وأرشده إلى الأسس التى يجب أن يسلك الإنسان وفقا لها، ومن ثم وضع أسس علم الأخلاق الإسلامية .

وهكذا نجد القرآن الكريم بما احتواه من شرح العقيدة والانتصار لها وتقديمه لحلول المشكلات المتعلقة بها. قد أمد المتكلمين بالمادة التى كونت علم الكلام الإسلامى، بل يمكن القول بأن المشكلات التى أثارها علم الكلام والحلول التى طرحها إنما هى تلك المشكلات التى يمكن أن يلتمس لها حلول فى القرآن الكريم .

٢- موضوعات علم الكلام وإشارة السنة إليها :-

لقد تعرضت السنة للإشارة إلى موضوعات علم الكلام الرئيسية، فقد أشارت إلى كثير من مباحث علم الكلام:

كمبحث الصفات مثلاً: فورد أحاديث كثيرة تثبت الصفات لله تعالى يمكن أن نذكر منها أحاديث تثبت النفس مثل ما روى عن أبى هريرة أنه قال: قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم :"أنا مع عبدى حين يذكرنى، فإن ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى وإن ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير منه" [3] .

---

(١) الدكتور محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٥٨م، ص ٢٤ .

(٢) ســورة النجم : آيات ٣٩-٤١،وسورة الزلزلة آية ٧-٨ وسورة فاطر آية ١٨.

(٣) رواه البخــارى برواية فيها اختلاف فى اللفظ يقول: روى عن أبى هريرة قال النبى صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى: "أنا عند ظن عبدى بى وأنا معه إذا ذكرنى، فإن ذكرنى فــى=

وأحاديث ذكر فيها الوجه لله تعالى نذكر منها ما رواه ابن خزيمة من أن جابرا قال لما نزل على الرسول صلى الله عليه وسلم قوله تعالى: "قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " أعوذ بوجهك الكريم "[١] .

كما روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه كان يدعو بدعاء طويل جاء فيه "وأسألك لذة النظر إلى وجهك ..." [٢] ويعلق ابن خزيمة على ذلك بأن هذا أوضح دليل على أن لله وجها يتلذذ من ينظر إليه. وقوله صلى الله عليه وسلم "من صام يوما فى سبيل الله ابتغاء وجه الله باعد الله وجهه عن النار سبعين خريفا" [٣] وقوله صلى الله عليه وسلم "من استعاذ بالله فأعيذوه ومن سألكم بوجه الله فأعطوه"[٤] وقوله صلى الله عليه وسلم "مثل المجاهد فى سبيل الله ابتغاء وجه الله مثل القائم المصلى حتى يرجع المجاهد" [٥] .

كما ذكرت أحاديث أخرى ذكر فيها العين لله تعالى منها ما يروى عن أبى هريرة عندما قرأ قوله تعالى: "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها" حتى وصل إلى قوله تعالى (سميعا بصيرا) فوضع إبهامه على أذنه والتى تليها على عينه وقال (هكذا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأها ويضع إصبعيه) [٦]. وقولـه

= نفسه ذكرته فى نفسي" والحديث رواه مسلم والترمذى، وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده من حديث أنس، وانظر حديث ابن عباس الذى رواه مسلم فى صحيحه، ج٨، ص ٨٣ (طبعة الأستانة، وأخرجه أبو داود والترمذى، والنسائي، وابن ماجة، وانظر ابن خزيمة: كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، راجعه وعلق عليه محمد خليفة هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م، ص٧.

(١) ابن خزيمة: كتاب التوحيد وإثبات الصفات، ص ١١ .

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢ .

(٣) ابن خزيمة: كتاب التوحيد وإثبات الصفات، ص ١٣ .

(٤) رواه أحمد بن حنبل فى مسنده، وأبو داود فى سننه عن ابن عباس .

(٥) رواه البخاري ومسلم فى صحيحيهما فى كتاب (الجهاد) .

(٦) ابن خزيمة : كتاب التوحيد وإثبات الصفات، ص ٤٢ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(ﷺ) "إن الله ليس بأعور، إلا أن المسيخ الدجال أعور عينه اليمنى، كأنها عنبة طافية"[1]. وهناك أحاديث أخرى نسبت السمع والبصر لله تعالى ذكرها ابن خزيمة فى كتاب" [2] الصفات "منها ما رواه ابن خزيمة عن أبى موسى الأشعرى قال كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزاه، فلما أقبلنا على المدينة كبر الناس تكبيرة رفعوا بها أصواتهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم" إن ربكم ليس بأصم ولا غائب" [3]

وأحاديث تثبت اليد لله تعالى [4] والرجل والقدم [5]، والجبهة [6] .

وهكذا وردت أحاديث كثيرة فى مسألة الصفات، هذه الأحاديث كان لابد من تدبرها فكان تدبرها واحداً من العوامل التى أدت إلى ظهور هذه المسألة التى أصبحت مسألة مهمة فى المباحث الكلامية.

كما أشارت السنة إلى مسألة الرؤية، وهى من أهم ما شغل به المتكلمون، فقد وردت فيها أحاديث كثيرة، كانت موضع تدبر واستدلال عند من أثبت الرؤية ومن نفاها فمن أثبتها أخذ هذه الأحاديث على ظاهرها، ومن نفاها تأول هذه الأحاديث .

وفى الحقيقة لقد وردت أحاديث كثيرة فى مسألة الرؤية [7] أكتفى بذكر الحديث المشهور منها وهو ما رواه البخارى عن جرير بن عبدالله قال: "كنا جلوسا عند النبى صلى الله عليه وسلم إذ نظر إلى القمر ليلة البدر، فقال: إنكم سترون ربكم عز وجل كما ترون هذا لا تضامون فى رؤيته، فإن استطعتم أن لا تغلبوا

---

(١) المصدر نفسه ص، ٤٣ وانظر روايات أخرى أوردها لذلك الحديث ص ٤٣-ص٤٤

(٢) المصدر نفسه : كتاب الصفات، ص ٤٨، ص٤٩ .

(٣) المصدر نفسه : ص ٤٩، وورد فى الصحيحين بألفاظ مختلفة.

(٤) المصدر نفسه : كتاب التوحيد وإثبات الصفات، ص ٤٣ - ص ٥٤ . وقد أورد ابن خزيمة روايات أخرى عن أبى هريرة فيها اختلاف فى اللفظ، انظر ص٥٤-ص٥٦، ص ٥٨ .

(٥) المصدر نفسه : ص ٩٤ .

(٦) المصدر نفسه ص ١١٠ - ص١٢٥، ص ١٢٧-ص١٢٨.

(٧) المصدر نفسه: ص ١٦٨، وقد روى البخارى هذا الحديث وإن كانت أسانيده مختلفة .

على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا ثم قرأ" فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب.

ونستطيع أن نجد للكلام فى القدر أصلا فى السنة الصحيحة فقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله (ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة، فقالوا: يا رسول الله، أفلا نتكل على كتابنا ونقعد عن العمل، قال لا اعملوا فكل ميسر لما خلق له) .

كما أورد مسلم فى صحيحه[1] كثيرا من الأحاديث التى تتناول هذه المسألة التى تعد من أهم المسائل المهمة فى علم الكلام فهى تمس مشكلة الجبر والاختيار والهداية والإضلال والعمل الإنسانى وصلته بالإرادة الإلهية وكمسألة العدالة الإلهية، والتكاليف، والثواب والعقاب .. وهذه المسائل من المباحث الكلامية المهمة.

وهكذا يمكن أن ننتهى إلى النتيجة التالية: **أن المتكلمين الأوائل قد وجدوا فى السنة كما وجدوا فى القرآن الكريم ـ مادة خصبة لعلم الكلام أسهمت فى نشأته، حيث مست هذه الأحاديث الصحيحة مسائل كلامية متعددة وأمدته بمادة غزيرة فما من مسألة من المسائل الكلامية إلا ونجد لها أصلا فى السنة، كما وجدنا لها أصلا فى القرآن الكريم .**

وهذه النتيجة تعد الأساس الذى شيد عليه الأشعرى دفاعه عن علم الكلام ضد خصومه من أهل الحديث والحنابلة وغيرهم، الذين استهجنوا البحث فى الموضوعات التى خاض فيها المتكلمون، واتهموهم بأنهم أهل بدعة، مستندين فى وصفهم بذلك إلى أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) وصحابته، لم يخوضوا فى مثل هذه الموضوعات، وسكتوا عن الكلام فيها[2] .

---

(١) انظر كتاب القدر الجزء الثانى من صحيح مسلم .

(٢) انظر على سبيل المثال ما ذكره ابن قتيبة فى ذم علم الكلام وأهله (انظر: تأويل مختلف الحديث، ص١٢، ص١٤، وأيضا الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، ص٩). وكذلك ما ذكره ابن عبدالبر (انظر: مختصر جامع بيان العلم وفضله، وما ينبغى، فى روايته وحمله، ص ١٥٣) (والشيخ مصطفى عبدالرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١١٩– ص١٢٠، ص ٢٦٧) حيث عرض لجانب كبير من الهجوم والنقد الذى وجه لعلم الكلام والمتكلمين .

ويعد دفاع الأشعرى عن شرعية الخوض فيما خاض فيه المتكلمون من أقدم الدفاعات عن علم الكلام[1]، وذلك فى رسالته "استحسان الخوض فى علم الكلام"، تلك الرسالة التى عرض فيها اعتراضات المعترضين على علم الكلام، تمهيدا للرد عليها، وكان الاعتراض الأساسى هــو نفس الاعتراض الذى سبقت الإشارة إليه، والذى عرضه الأشعرى بقوله: "أما بعد فإن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم وثقل عليهم النظر والبحث فى الدين ونسبوه إلى الضلال وزعموا أن الكلام فى الحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والأكوان والجزء والطفرة وصفات البارى عز وجل بدعة وضلالة" .

وقالوا لو كان ذلك هدى ورشاداً لتكلم فيه النبى صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه وأصحابه (قالوا) ولأن النبى صلى الله عليه وسلم لم يمت حتى تكلم فى كل ما يحتاج إليه من أمور الدين وبيّنه بياناً شافياً، ولم يترك لأحد بعده مقالا فيهما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم، وما يقربهم إلى الله عز وجل ويباعدهم عن سخطه.

فلما لم يرووا عنه الكلام فى شئ مما ذكرناه علمنا أن الكلام فيه بدعة، والبحث عنه ضلالة، لأنه لو كان خيرا لما فات النبى صلى الله عليه وسلم وآله وأصحابه وسلم ولتكلموا فيه.

(قالوا) ولأنه ليس يخلو ذلك من وجهين: إما أن يكونوا علموه فسكتوا عنه، أو لم يعلموه بل جهلوه، فإن كانوا علموه ولم يتكلموا فيه وسعنا أيضا نحن السكوت عنه، كما وسعهم السكوت عنه، ووسعنا ترك الخوض (فيه) كما وسعهم ترك الخوض فيه، ولأنه لو كان من الدين ما وسعهم السكوت عنه. وإن كانوا لم يعلموه وسعنا جهله كما وسع أولئك جهله لأنه لو كان من الدين لم يجهلوه فعلى كــلا

(١) نشرها يوسف مكارثى، بيروت ١٩٥٣م فى ذيل كتاب اللمع للأشعرى عن نشرة حيدر أباد الدكن، ١٣٤٤هـــ، ونشرها أيضا الدكتور عبدالرحمن بدوى، ضمن كتابه "مقالات الإسلاميين"، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٩م، ج١، ص ١٥ – ص ٢٧. وقد اعتمدنا على النشرتين.

الوجهين الكلام فيه بدعة والخوض فيه ضلالة فهذه جملة ما احتجوا به من ترك النظر فى الأصول[1].

ولقد رد الأشعرى على هذا الاعتراض من وجهين:

الأول: يعتمد فيه على أسلوب رد السؤال وقلبه على خصوم علم الكلام فيقول: "إننا لو قلبنا الأمر عليهم فقلنا: هل قال الرسول صلى الله عليه وسلم: إن من بحث عن ذلك وتكلم فيه يكون مبتدعا ضالا؟!

الثانى : وهو رد مهم فى بيان مشروعية النظر فى موضوعات "دقيق" علم الكلام من القول فى الجسم والعرض والحركة والسكون والجزء والطفرة والكمون .. إلى آخر مسائل دقيق الكلام بل وجليله من المسائل السمعية حيث يقول: إن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يجهل شيئا مما ذكرتموه من الكلام فى الجسم والعرض والحركة والسكون والجزء والطفرة. وإن لم يتكلم فى كل واحد من ذلك معينا، وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة، غير أن هذه الأشياء التى ذكرتموها معينة أصولها موجودة فى القرآن والسنة جملة غير منفصلة.

ويحاول الأشعرى أن يوضح أن الخوض فى مسائل: الحركة والسكون، والطفرة، والألوان، و الأكوان وهى كلها مسائل كلامية لا بأس بها، لأن لها أصول نقلية[2] .

وعلى هذا يمكن القول بأن الأشعرى قد مهد القول فى رسالته هذه للدفاع عن علم الكلام وتأييده، وبيان اعتماده على النقل والعقل فتعد هذه الرسالة دليلا مهماً على مشروعية النظر العقلى فى العقائد، وهى فى نفس الوقت تفيد أن ما خاض فيه المتكلمون من موضوعات لم تكن فى الصدر الأول للإسلام ولا فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، إنما خاضوا فيها فى منازعاتهم الفكرية مع أصحاب الديانات

---

(١) الاشعرى: رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام، نشرة يوسف مكارثى اليسوعى، فى ذيل كتاب اللمع ص ٨٧ وقارن نشرة الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوى، ضمن كتابه مقالات الإسلاميين ،ج١ ص ١٥ – ص ٢٧

(٢) الأشعرى: استحسان الخوض فى علم الكلام، ص٩٣ – ص٩٥ .

الأخرى أو مع الفرق الضالة ولا يوصف خوضهم فى هذه الموضوعات بالبدعة، لأن لكل عصر مشكلاته واتجاهاته الفكرية، فضلا عن أن كثيرا من العلوم الإسلامية كالحديث، الفقه، والتفسير .. وغيرها من العلوم التى لم يشتغل الصحابة بشيء منها على الوجه الذى ظهرت عليه كعلوم متخصصة أو شبه متخصصة، فلو كان الأمر كذلك، لكانت هذه العلوم وأصحابها بدعاً ضالة، ولم يقل أحد بهذا على الإطلاق .

ثالثا : مشروعية النظر العقلى :

إن السؤال الذى يطرح نفسه دائما هو أن علم الكلام إذا كان هو العلم المتكفل بتأسيس المعتقد الدينى على أسس عقلية، والمدافع عنه بالحجج العقلية، من حيث هو فهو منطق الدفاع عن العقيدة، فهل هناك مشروعية دينية للنظر العقلى فى مجال العقيدة، بمعنى آخر: هل هناك مبررات شرعية (دينية) يمكن الاستناد إليها فى إباحة النظر العقلى فى مجال العقيدة؟، بمعنى ثالث هل يمكن أن نجد فى **القرآن الكريم – وهو المصدر الأول للعقيدة – ما يبيح النظر العقلى؟** .

وللإجابة على هذا السؤال المهم نقول بداية إن العقل قد احتل منزلة مهمة فى القرآن الكريم، والأدلة كثيرة على تعظيم العقل والتفكير، يمكن أن نلمسها فى مواضع كثيرة من القرآن الكريم .

ويكفى فى هذا المجال أن نشير إلى ما يلى:-

لقد عظم القرآن العلم والتعلم، فكانت أول آية نزلت تحمل أول أمر إلهى للبشر تشير إلى القراءة "اقرأ باسم ربك الذى خلق .. "والقراءة المشار إليها قراءة فى كتاب الكون تعليما وتعلما، ومن القراءة اشتق "القرآن"، ولهذا فإن القرآن يعظّم العلم والحكمة التى هى الفهم العميق الذى ينبثق من ذلك الكتاب المنزل.

والإنسان لن يحصل العلم، ولن يتعلمه إلا بالتفكير والنظر والتدبر ومن أمثلة هذه الآيات التى تدعو إلى النظر والتدبر قوله تعالى:﴿**إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ**﴾ (١)، فلقد جعل الله تعالى الذين لا يستخدمون عقولهم فى

(١) سورة الأنفال : آية ٢٢ .

مرتبة البهائم أو أكثر منهم شرا كما ذم القرآن الكريم التقليد كطريق للعلم وحث الإنسان على العمل بالدليل وزجره ونهاه عن التقليد وأنذره بالهلاك إذا هو قلد بل **أوجب عليه الاجتهاد** .

كما نبه القرآن الكريم إلى استخدام القياس وهو عملية عقلية فى نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الأُولَى فَلَوْلا تَذَكَّرُونَ﴾، فجعل الله تعالى التاركين لقياس النشأة الأخرى على النشأة الأولى فى الاستدلال على البعث والجزاء والعقاب خارجين عن الحق.

كما حث القرآن على **استخدام العقل والنظر فى العالم بقوله تعالى**: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّهُ مِن شَيْءٍ﴾ "فواجب على الإنسان النظر فى العالم للاستدلال على خالقه وعظمته بعظم مخلوقاته وكثرتها وتعددها وكما فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ السَّمَاء مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾. ويذكر الزمخشرى عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ أن الله يشير هنا إلى أولئك الذين ينظرون بعيون عقولهم ويعتبرون لأنها (أى الآيات) دلائل على عظيم القدرة وباهر الحكمة، ويسوق الزمخشرى هنا قول الرسول صلى الله عليه وسلم "ويل لمن قرأ هذه الآية فمج فيها" أى لم يتفكر فيها ولم يعتبر بها [١] .

وفى القرآن الكريم دعوة صريحة للإنسان إلى استخدام عقله لاكتشاف قوانين الخلق كما فى قوله تعالى: ﴿لا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [٢] . وقوله تعالى ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاء فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ وَالأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾ [٣] .

---

(١) الزمخشرى : الكشاف، ج١، ص ٩٢ .

(١) سورة يس : آية ٢٩ .

(٣) سورة (ق) : آيات ٦، ٧، ٨ .

كل هذه الآيات وغيرها مما لا نستطيع أن نحصره في مقامنا هذا تنهض دليلا على **وجوب النظر العقلى**، وإلا فلماذا يوجه الله اللوم إلى أولئك الذين لا يعملون عقولهم فى بدائع صنعه للوصول إلى الإيمان به؟

ولقد حاول علماء الكلام بذل كل جهدهم للاستفادة مما ورد فى القرآن الكريم من أدلة تخاطب العقل وتدل على صدق العقيدة فى مقابل العقائد المخالفة.

لقد أشار القرآن الكريم إلى الأسس المنهجية التى تتعلق بالبحث سواء أكان بحثا عقليا نظريا (فلسفيا) أو بحثا علميا (مرتبطا بالواقع المشاهد) فلقد نبه القرآن الكريم إلى ضرورة طرح التقاليد الفاسدة، وتحرير الفكر من الآراء والمذاهب السابقة الموروثة (سورة البقرة آية ٧) ورفض سلطان الغير مهما كانت قيمته، انظر (سورة التوبة آية ٣١) ونبذ التقليد والتحرر من سلطانه والالتجاء إلى وسائل المعرفة المتاحة له من الحس والعقل، ودعا المسلم بعد ذلك إلى أن يخطو الخطوة الثانية وهى تحصيل المعرفة بالنظر والاستدلال[١] .

وهكذا يوجه القرآن العقل البشرى إلى خطوات منهج متكامل فى المعرفة سواء أكانت المعرفة العقلية أم المعرفة العلمية المتعلقة بالواقع المحسوس. وفى كل هذا تزكية لاستخدام العقل فى الحصول على المعرفة الصحيحة المتعلقة بالله والعالم والإنسان، جاء هذا المنهج تقديرا لقيمة العقل فى أن يؤدى غايته فى الوصول إلى المعرفة التى يؤسس عليها الإيمان الصحيح، فليس لنا أن نتجاهل ما فى القرآن الكريم من ضروب الاستدلال القائم على البحث عن العلل على قواعد الفكر الملزمة، ومن التنبيه المستمر على النظر العقلى فى الكون والتأمل فيه وعلى التدبر فى بناء العوالم، وتوقف بعضها على بعض، ومن إشارات كونية ونفسية من شأنها أن توصل بالضرورة العقلية إلى الغاية منه وهى إنشاء وجهة نظر عن الذات الإلهية وعن الإنسان وعن الكون وعن الحياة [٢] .

---

(١) الدكتور أبو الوفا التفتازانى: الإنسان والكون فى الإسلام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٣٥- ص٤١ .

(٢) انظر أبو ريدة: مقدمة ترجمة لكتاب دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة محمد عبدالهادى أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨ .

مما تقدم يمكن القول بأن القرآن الكريم يدعو للتفلسف، وأنه قابل لما هو حق من الآراء، وقد حاول كل صاحب مذهب كلامى أو فلسفى أن يلتمس لمذهبه سنداً فيه [١] .

وهذا العقل الذى أبرز لنا القرآن الكريم منزلته المهمة، له دور فعال فى مجال علم الكلام، كعلم للدفاع عن العقيدة والاستدلال على أصولها العقدية، وقد أبرز الأشعرى هذا الدور للعقل وهو بصدد الاستدلال على مشروعية النظر العقلى فى مجال العقيدة [٢]. وبهذا الدور يتميز علم الكلام الإسلامى عن غيره من العلوم فى الأديان الأخرى التى حاولت أن تقوم بنفس المهمة، مهمة الدفاع عن الدين والاستدلال على أصوله، وفى هذا يطالعنا الأستاذ الإمام فى مستهل مؤلفه المهم "رسالة التوحيد" بقوله: إن هذا النوع من العلم - علم تقرير العقائد، وبيان ما جاء فى النبوات، كان معروفاً عند الأمم قبل الإسلام، ففى كل أمة كان القائمون بأمر الدين يعملون لحفظــه وتأييده، وكان البيان من أول وسائلهم إلى ذلك، لكنهم كانوا قلمــا ينحون فى بيانهم نحو الدليل العقلى، وبناء آرائهم وعقائدهم على ما فى طبيعة الوجود، أو ما يشتمل عليه نظام الكون، بل كان منازع العقول فى العلم، ومضارب الدين فى الإلزام بالعقائد، وتقريبها من مشاعر القلوب، على طرفى نقيض، وكثيرا ما صرح الدين على لسان رؤسائه أنه عدو للعقل: نتائجه ومقدماته: فكان جل ما فى علوم الكلام تأويل وتفسير، وإدهاش بالمعجزات، أو إلهاء بالخيالات[٣] .

لكن علم التوحيد الذى نشأ فى الإسلام، وقام بقيامه لتأييد العقيدة الإسلامية والدفاع عنها، أفسح مجالاً كبيراً للعقل، ذلك لأن القرآن الكريم ــ وهو المصدر الأول للعقائد ــ قد زكى العقل، وحث على النظر والاستدلال، وفى هذا يقول الأستاذ الإمام أيضاً: "ولكنه (أى القرآن) أقام الدعوى، وبرهن، وحكى مذاهب المخالفين، وكر عليها بالحجة (أى حمل عليها مجادلاً لها بالحجة)، وخاطب العقل،

(١) الدكتور يوسف موسى : القرآن والفلسفة، ص ٦٤ .

(٢) الأشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام، نشره مكارثى، ص٨٨-٨٩.

(٣) الإمام محمد عبده : رسالة التوحيد، دار النصر للطباعة، القاهرة، ١٩٦٩م، ص٨ .

واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان، وما فيها من الإحكام والإتقان على أنظار العقول، وطالبها الإمعان فيها، لتصل بذلك إلى اليقين بصحة ما ادعاه ودعا إليه، حتى أنه فى سياق قصص أحوال السابقين كان يقرر أن للخلق سنة لا تتغير، وقاعدة لا تتبدل، فقال: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلا﴾ (سورة الفتح ٢٣)، وصرح ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلا﴾، ﴿ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ واعتضد بالدليل حتى فى باب الأدب فقال: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾، وتآخى العقل لأول مرة فى كتاب مقدس على لسان نبى مرسل بتصريح لا يقبل التأويل"[1] .

وهكذا يؤكد الأستاذ الإمام أن أصول الدين والتى هى موضوع علم الكلام، وما يتبع هذه الأصول من فروع لا سبيل إلى الاعتقاد بها إلا بالعقل، فبرهانها من العقل حيث تقرر "بين المسلمين ــ كافة ــ إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه، أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل، كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل، وعلمه بما يوحى إليهم، وإرادته لاختصاصهم برسالته، وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم الرسالة، وكالتصديق بالرسالة نفسها، كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشىء قد يعلو على الفهم، فلا يمكن أن يأتى بما يستحيل عند العقل"[2] .

كما يؤكد الأستاذ الإمام أيضاً إلى أن للإسلام دعوتين: دعوة إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده، ودعوة إلى التصديق برسالة محمد (ﷺ) .

فأما الدعوة الأولى: فلم يعول فيها إلا على تنبيه العقل وتوجيهه إلى النظر فى الكون، واستعمال القياس الصحيح، والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب وتعاقد الأسباب والمسببات، ليصل بذلك إلى أن للكون صانعاً، واجب

(١) الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٩-ص١٠ .

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠ .

الوجود، عالماً، حكيماً، قادراً ... وأطلق للعقل البشرى أن يجرى فى سبيله الذى سنته له الفطرة بدون تقييد.... فنرى القرآن لا يقيد العقل بكتاب، ولا يقف عند باب، ولا يطالبه بحساب.. وهو فى الاستدلال على التوحيد لم يفارق هذا السبيل[1]، ومن ثم ينتهى الأستاذ الإمام إلى أن النظر العقلى صار أصل الإسلام الأول حيث يقول: "فأول أصل وضع عليه الإسلام هو النظر العقلى، والنظر عنده (أى عند الإسلام) هو وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجة، وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه"[2]، ومن ثم كان نبذ التقليد، والنظر فى الدليل، والنهى عن الأخذ بشىء من غير دليل، نهجاً قرآنياً انتهجه السلف الصالح"[3] .

وعلى هذا يمكننا أن ننتهى إلى أن هناك من الأدلة الدينية ما يبيح استخدام العقل فى مجال العقيدة، بل إن القرآن الكريم بما ورد فيه من آيات متشابهات، كان داعياً للعقل إلى أن ينظر فيها ويتأملها ويفسرها فى ضوء المحكم من الآيات ويستخرج منها أحكاما تتعلق بالعقيدة، وفى هذا إثارة للعقل فى أن ينظر ويناقش، ويعلل ويقبل ويرفض أمورا تتصل بالعقيدة اتصالاً مباشراً، فقد أثارت ـــ على سبيل المثال ـــ الآيات المتعلقة بالجبر والاختيار نقاشا عقليا بين منكر للحرية ومثبت لها، كما أثارت أيضا الآيات المتعلقة بالصفات نقاشا عقليا حولها ذلك أن بعضها قد أشار إلى تشبيه أو تجسيم ـــ إذا أخذت على ظاهرها ـــ من قبيل تلك الآيات التى ورد فيها ذكر الوجه واليد والجنب والاستواء وإلى جانبها الآيات التى أشارت إلى التنزيه، مثل قوله تعالى "ليس كمثله شئ" وهى آية محكمة واجبة الاعتقاد .

وهكذا كانت نصوص القرآن الكريم من العوامل التى أثارت فى عقول بعض المسلمين حب البحث فى العقائد، ذلك لأن ورود القرآن الكريم محكماً ومتشابهاً جاء

(١) المصدر نفسه، ص ١١٥ – ص ١١٦ .

(٢) الأستاذ الإمام محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدنية، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٨٧م، ص ١١٨ .

(٣) الأستاذ الإمام محمد عبده : تفسير جزء عم، المنار، القاهرة، ١٣٢٩هـ، ص١٦٩.

لحكمة منه تعالى وهى أن يظل العقل الإنسانى باحثاً فى رحاب القرآن فهو حمال أوجه[1] .

رابعاً : غاية علم الكلام :

لماذا يستحسن الخوض فى علم الكلام؟

لقد أبان لنا **الإيجى** عن فائدة الخوض فى علم الكلام، فهو يحقق خمس فوائد [2].

الأولى: الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة إلى الإيقان ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾.

الثانية: إرشاد المسترشدين بإيراد الحجة، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة.

الثالثة : حفظ قواعد الدين من أن تزلزلها شبه المبطلين .

الرابعة : أن يبنى عليه العلوم الشرعية، وإليه يؤول أخذها واقتباسها.

الخامسة : صحة النية والاعتقاد إذ بها يرجى قبول العمل، وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين .

ويفصل **التهانوى** (ت١١٥٨هـ) ما سبق أن قرره الإيجى من فوائد لعلم الكلام، بأن علم الكلام تبنى عليه العلوم الشرعية فهو أساسها، وإليه يؤول أخذها واقتباسها فإنه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل، منزل للكتب لم يتصور علم تفسير، ولا علم فقه وأصوله، فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالأخذ فيها بدونه كبان على غير أساس. وغاية هذه الأمور كلها الفوز بسعادة الدارين [3].

---

(١) الرازى : التفسير الكبير، ج٢، ص ١٠٧ – ص ١٠٩ .

(٢) الإيجى : المواقف، ص ٨ .

(٣) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، مادة علم الكلام .

وهكذا يتضح لنا أن علم الكلام هدفه وغايته الدفاع عن الدين والرد على الخصوم، مستخدما فى ذلك أدلة النقل والعقل فيلجأ إلى إثبات العقائد ليس لأن هذه العقائد محل شك لديه وإنما يثبتها للغير ممن لديه شبهـة فيها، أو مخالفتها، بدلا من اللجوء إلى مقاومتهم بالقوة لأن ذلك يؤدى إلى ذيوع النفاق فى قلوب المخالفين، الذين قد تلجئهم القوة إلى الإيمان ظاهريا وهذا ما يدلنا عليه **الشعرانى** بقوله: "اعلم رحمك الله أن علماء الإسـلام، ما صنفوا كتب العقائد ليثبتوا فى أنفسهم العلم بالله تعالى، وإنما وضعوا ذلك ردعا للخصوم، الذين جحدوا الإله، أو الصفات، أو الرسالة، أو رسالة محمد (ﷺ) بالخصوص، أو الإعادة فى هذه الأجسام بعد الموت، ونحو ذلك مما لا يصدر إلا عن كافر، فطلب علماء الإسلام إقامة الأدلة على هؤلاء ليرجعوا إلى اعتقاد وجوب الإيمان بذلك لا غير.

وإنما لم يبادروا إلى قتلهم بالسيف رحمة بهم، ورجاء رجوعهم إلى طريق الحق، فكان البرهان عندهم كالمعجزة التى ينساقون بها إلى دين الإسلام ومعلوم أن الراجع بالبرهان أحق إيمانا من الراجع بالسيف إذ الخوف قد يحمل صاحبه على النفاق وصاحب البرهان ليس كذلك، فلذلك وضعوا علم الجوهر والعرض وبسطوا الكلام فى ذلك ويكفى فى العصر الواحد واحد من هؤلاء [(١)] .

وإذا كان الإمام **الغزالى** قد **ألجم العوام عن الخوض فى علم الكلام**، فإن هذا الإلجام لا يعنى أنه لا يرى ضرورة لعلم الكلام، وإنما لأنه يرى أن العوام ليسوا بحاجة إلى أدلة النظر العقلى ليؤسسوا إيمانهم بالعقائد لأن إيمانهم إيمانا بسيطا، أما الخواص فهم الذين يحتاجون إلى النظر العقلى، حيث إن إيمانهم يستقصى شروط البرهان وأصوله، حتى لا يبقى فى ذلك الإيمان مجال للاحتمال، وهو لا يتحقق إلا للعلماء، باستخدام أدلة علم الكلام وبراهينه فى الدفاع عن العقائد، ورد شبهات الخصوم، ومن هنا يعتبره الغزالى فرضا من فروض الكفايات [(٢)].

---

(١) الشعرانى : اليواقيت والجواهر، طبعة مصر، ١٣٠٧هـ ج١، ص ٢٢ .

(٢) الغـزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد، حققه وخرج أحاديثه الشيخ محمد مصطفـى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، ١٩٧٢، ص ١٢ – ص ١٤، ص ١٥–ص١٨، وإلجام العوام عن علم الكلام، ص ٣٨–ص٤٢ .

لعله قد اتضح لنا مما تقدم فائدة النظر العقلى فى العقائد واستحسان الاشتغال بعلم الكلام، لنصرة الدين، وقمع المخالف بالحجة لا بالقوة، ورد شبهات الخصوم، ولهذا نجد أنه بالرغم من الموجة الشديدة التى قابلها علم الكلام من الاستنكار من قبل الفقهاء والمحدثين وجمهور الحنابلة، فإن ذلك لم يمنع أن يكون علم الكلام ضمن العلوم الإسلامية، بل وأن يكون لبعض أئمة الفقه[1] أنفسهم آراء كلامية، وما ذلك إلا لأن علم الكلام لم ينشأ ترفا ولا عبثا، وإنما اضطر إليه المتكلمون اضطرارا لصد هجمات الأديان المخالفة، فهو علم يحمل على عاتقه منطق الدفاع عن الدين.

خامسا: علاقة علم الكلام بالأقسام الرئيسية للفلسفة الإسلامية.

يمثل علم الكلام الفلسفة الإسلامية الحقيقية، تلك الفلسفة التى عبرت عن النقاش العقلى الـذى دار حول العقيدة، وقد بدأ هذا النقاش العقلى ذاتياً، وفى فترة مبكرة، قبل دخول أية مؤثرات أجنبية ذات شأن -إلى العالم الإسلامى- وهو باعتباره الفلسفة الإسلامية الحقيقية والأصيلة قد ارتبط بضروب النشاط العقلى الأخرى التى أفرزها العقل الإسلامى، ومن أبرز تلك العلاقات تلك العلاقات المتبادلة بينه وبين علوم **أصول الفقه**، وكذلك **علم التصوف**، وكان هو الأساس الذى بنى عليه فلاسفة الإسلام فلسفاتهم.

وفيما يلى نشير ــ فى عجالة ــ إلى صلة علم الكلام بالأقسام الرئيسية للفلسفة الإسلامية:

١- علاقة علم الكـلام بالفقـه وأصوله .

٢- علاقة علم الكـلام بالتصـوف .

٣- علاقة علم الكلام بفلسفة فلاسفـة الإسلام .

(١) سوف نشير إلى ذلك فيما بعد عند كلامنا عن صلة علم الكلام بعلم الفقه وأصوله .

١- علاقة علم الكلام بالفقه وأصوله:

يمكن أن نلمس هذه العلاقة عند مصنفى العلوم، فالفارابى ـ مثلا ـ يخصص فى كتابه "إحصاء العلوم" الفصل الخامس "للكلام عن العلم المدنى وأجزائه وهى: **علم الفقه**، و**علم الكلام** [١]، وهو وإن كان يميز بين الفقه والكلام، إلا أننا يمكننا أن نعتبر تمييزه تمييزا اعتباريا، حيث يذهب إلى القول بأن صناعة الكلام غير الفقه لأن الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التى يصرح بها واضع الملة مسلمة، ويجعلها أصولا، فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها، أما المتكلم فهو ينصر الأشياء التى يستعملها الفقيه أصولاً، من غير أن يستنبط منها أخرى، إلا أن الفارابى مع تمييزه بين علم الكلام وعلم الفقه إلا أنه يقول: **ويمكن للإنسان أن يجمع بينهما فيصبح فقيها متكلما** [٢]، **ولإمكانية الجمع بينهما يضعهما داخل دائرة واحدة هى دائرة العلم المدنى، وهذا فى رأينا يعد ربطا محكما بين العلمين .**

وجاء فى تصنيف ابن خلدون للعلوم أن العلوم تصنف إلى صنفين: الأول: صنف طبيعى: يقف الإنسان عليه بطبيعة فكره وهى العلوم الحكمية الفلسفية، والثانى: العلوم النقلية: وهى تلك العلوم التى يأخذها الإنسان عمن وضعها، وهى كلها مستندة إلى الخبر، عن الواضع الشرعى، فهى العلوم الشرعية، وتشمل هذه العلوم: علوم اللسان، وعلوم القرآن (القراءات والتفسير)، وعلوم الحديث، وعلم أصول الفقه، ثم علم التوحيد [٣]، وإذا أمعنا النظر فى تعريفه لكل من أصول الفقه وعلم الكلام يتضح ذلك التكامل والارتباط فهو يعرف علم أصول الفقه بأنه: النظر فى الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام، وأصول الأدلة الشرعية هى:

---

(١) الفارابى: إحصاء العلوم، تحقيق الدكتور عثمان أمين، دار الفكر العربى، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨م، ص ١٢٤ – ص١٢٨ . ويعتبره أستاذنا الدكتور عثمان أمين من أمتع فصول الكتاب، ص ١٢ من المقدمة .

(٢) المصدر نفسه: ص ١٢١ – ١٢٢ .

(٣) ابن خلدون: المقدمة، ص ٤٣٥ – ص ٤٣٦ .

الكتاب الذى هو القرآن، ثم السنة المبينة له[١]، ويعرف علم الكلام بأنه هو: علم الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف و أهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد [٢]، فعلم الفقه هو علم الأحكام المستمدة من المصادر الإسلامية وهى القرآن والسنة، وعلم الكلام هو علم الدفاع عما ورد فيهما، فعلم الكلام يمثل الإيمان والمعرفة بالدين وعلم الفقه يمثل العمل بالدين.

وإلى مثل هذا ذهب فريق من مؤرخى الفرق والعقائد، فقد اختلطت عند بعضهم موضوعات علم الكلام بالفقه، حتى إن البغدادى بضع العلمين تحت مسمى واحد هو "أصول الدين" وإذا نظرنا إلى مؤلفه الذى يحمل الاسم نفسه نجده يفتتحه بذكر الأصول الخمسة عشر التى يدور عليها الكتاب، ونجد بعضا من هذه الأصول يتعلق بالفقه وأصوله [٣]. وهذا ما نجده أيضا عند الاسفراييني فى "التبصير فى الدين"، وكذا الإيجى فى "المواقف"، ويقرر الشهرستانى أن علم الكلام أصل، وعلم الفقه فرع عليه، ذلك لأن الدين معرفة وطاعة، والمعرفة أصل والطاعة فرع، والأصول هى موضوع علم الكلام، والفروع هى موضوع علم الفقه [٤] .

ومما يشهد أيضاً بصلة التكامل بينهما، قول القاضى عبدالجبار بضرورة التلازم بين الأصول والشرعيات حيث يقول: "إن المكلف إذا عرف الأصول لزمه معرفة الفقه والشرع"[٥].

ولعل شعور المتكلمين بهذه الصلة التكاملية هو الذى جعل لأقطاب المتكلمين إنتاجاً فى الفقه وأصوله، وقد أشار ابن خلدون إلى جهود المتكلمين فى مجال الفقه

---

(١) المصدر نفسه: ص ٤٥٢ – ص ٤٥٣ .

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٥٨ .

(٣) البغدادى: أصول الدين، طبع مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، استانبول، ١٣٤٦هـ، ص ١ – ص ٣.

(٤) الشهرستانى: الملل والنحل على هامش كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم، جـ١، ص ٥١ .

(٥) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٦ .

وأصوله حيث يقول: "وكملت صناعة الفقه بكماله، وتهذيب مسائله، وتمهدت قواعده، وعنى الناس بطريقة المتكلمين فيه، وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون، كتاب "البرهان" لإمام الحرمين، و"المستصفى" للغزالى، وهما من الأشعـرية، وكتاب "العهد" لعبد الجبار، وشرحه "المعتمد" لأبى الحسين البصرى، وهما من المعتزلة، وكانت الأربعة تمثل قواعد هذا الفن وأركانه، ثم لخص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلمين المتأخرين، وهما، فخر الدين ابن الخطيب فى كتاب "المحصول"، وسيف الدين الآمدى فى كتاب "الأحكام" [(١)]، ويقول الزركشى فى البحر المحيط: "وجاء من بعده – أى الشافعى – فبينوا وبسطوا وشرحوا، حتى جاء القاضيان قاضى السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضى المعتزلة عبدالجبار، فوسعا العبارة، وفكا الإشارات، وبينا الإجمال، ورفعا الإشكال، واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لا حب نارهم [(٢)] " .

كما يقرر الشيخ مصطفى عبد الرازق أن المتكلمين منذ القرن الرابع الهجرى، وضعوا أيديهم على علم أصول الفقه، وغلبت طريقتهم فيه على طريقة الفقهاء، فنفذت إليه آثار الفلسفة والمنطق، واتصل بهم اتصالا وثيقاً [(٣)]، وكان من شراح رسالة " الأم " للشافعى فقهاء ومتكلمون[(٤)] .

وإذا أخذنا المعتزلة ــ كإحدى المدارس الكلامية الكبرى ــ كمثال على عناية المتكلمين بالفقه وأصوله، لأنه مرتبط ببحوثهم الكلامية، نجد أنهم اهتموا بالتأليف فى الفقه وأصوله، لأنهم رأوا ضرورة التلازم بين أصولهم الاعتزالية وبين الشرعيات، فقد ذكرنا أن القاضى عبد الجبار قال: إن المكلف إذا عرف الأصول لزمه معرفة الفقه والشرع .

لقد تأثر المعتزلة بمنهج الرأى، الذى نشأ فى التشريع الإسلامى، منذ العصر الأول تحت تأثير القرآن الكريم والسنة، ومضى الصحابة والتابعـون فى استعماله

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ٤٥٥ .

(٢) الزركشى: البحر المحيط نقلا عن الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٤٩ .

(٣) الشيخ مصطفى عبدالرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٤٩ .

(٤) المصدر نفسه: ص ٢٤٥ .

حين لم يكن هناك ثمة نصوص فى القرآن والسنة، فكانوا يحكمون العقل واللغة، فيقول أبو الحسين البصرى: "ظاهر عن الصحابة (رضى الله عنهم) أنهم قالوا بالرأى وذلك لا يمكن دفعه" (١). ولقد بلغ من تأثر المعتزلة بمنهج الرأى أن عدوا القائلين بالرأى من رجالهم فوضعوهم على قمة السند المعتزلى (٢)، ولقد تطور منهج الرأى حتى صار يمثل مدرسة فقهية كبيرة أرسى دعائمها الإمام أبو حنيفة فى أخريات القرن الأول، وبداية القــرن الثانى الهجرى، ورأى المعتزلة أن فى استخدام الرأى ما يبيح لهم استخدام الرأى ليس فقط فى مجال الأمور الشرعية العملية، بل أيضـا فى مجال الأمور الاعتقادية الأصولية، ولقد خطا المعتزلة فى استعمال الرأى فى الأمور الشرعية خطوات كبيرة حتى توصلوا إلى أن العقل له حــق التشريع الخلقى فيحض الإنسان على أن يتبع الخير، فالخير ما يراه العقل خيــراً، والشر هو ما يراه العقل شراً، وذلك لقدرته على التمييز بين الحسن والقبيح من الأفعال بل إن هناك من يرى أن مسألة التحسين والتقبيح التى أثارها المعتزلة كانت معاصرة لمسألة القياس والرأى، فهما مسألتان متساندتان ذلك لأنهم وجدوا أن من كان يرى أن الأفعال لها صفات من أجلها أمر بها الشارع أو نهى عنها، قال إن هذه الصفات يمكن إدراكها بالعقل، الذى يمكنه أن يكشف عن هذه الصفات ويدركها ويصدر حكمه فيها، وذلك يجعل له حرية كبيرة فى الاجتهاد، أما من لم يسلم بتلك الصفات الذاتية، وقال إن أمر الشارع هو الذى يحسن ويقبح، فكان من الطبيعى أن يقف عند النص لا يتعداه وغاية ما يستطيع فى الاجتهاد أن يلحق الشبيه بالشبيه، وعلى هذا كان من الطبيعى أن يذهب الحنفية إلى الرأى الأول، أى أن العقل يستطيــع إدراك ما فى الأشياء من صفات حسن أو قبح، وأن الإنسان لو لم تبلغه

---

(١) أبو الحسين البصرى: المعتمد فى أصوله الفقه، بتحقيق محمد حميد الله وآخرون، دمشق، ١٩٦٥م – ١٣٨٥ هـ، جـ٢، ص ٧٣٢. وانظر أيضا ص ٧٣٥ وما بعدها، ص ٣٢٢-٣٢٧ وأنظر أيضا الآمدى: الإحكام فى أصول الأحكام، مطبعة المعارف، مصر، ١٩١٤م – ١٣٣٢هـ، جـ٤، ص ٤٢ وما بعدها.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل: فى شرح الملل والنحل، تصحيح توما أرنولد، دار المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٢١٦ هـ – ١٩٠٢، ص ١٠ وما بعدها .

النبوة، فلا عذر عليه فى الجهل بخالقه لأن العقل يدل على ذلك، وهو ملزم بفعل الحسنات وترك السيئات، لأن العقل يرشده إلى ذلك [1] .

ولهذا التقارب بين المعتزلة والأحناف، نجد أن المعتزلة قد اتجهوا فى أول أمرهم إلى اعتناق المذهب الحنفى، ونجد من الفقهاء الأحناف من قال بالاعتـزال أو مال إليه، وقد ذكر الكعبى فى "مقالاته" جملة من فقهاء الحنفيـة مالوا إلى الاعتزال منهم: أبو مطيع الحكم بن عبد الله القرشـى[2]، وهو يعد من أعظم أصحاب الإمام أبى حنيفة وروى كتابه "الفقه الأكبر"[3]، وأبو عبد الله أحمد بن أبى داؤد، وهو من أصحاب أبى حنيفة (ت٢٤٠هـ) [4]، ويقول الكعبى إنه هو الذى فتق فقه أبى حنيفة واحتج له، وأظهره وقواه بالحديث [5]، وزفر بن الهذيل [6] وهو صاحب الإمام أبى حنيفة، وقد قيل لأبى حنيفة زفر قدرى!، قال: دعوه، لا تناظروه، فإن الفقه يرده [7]، وغيرهم كثير [8]، فغالبية الحنفية فيما يقول الصفدى

---

(١) انظر: القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩، ٨٨، والمغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثانى عشر "النظر والمعارف" تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر والطباعة، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٣١٦ وما بعدها، والبغدادى: الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٣ (طبعة بالأوفست)، ص ١٢٩، ص١٤٠، ص ١٧٣، وأصول الدين، ص ١٦٣، والشهرستانى: الملل والنحل، ص ٥٧ وما بعدها، والنسفى: بحر الكلام فى علم التوحيد، كردستان العلمية، مصر، ١٩١١، ص ١٤ .

(٢) انظر ترجمته عند ابن حجر فى لسان الميزان، جـ٢، ص ٣٣٤ وأيضا أبو الوفاء القرشى: الجواهر المضيئة فى طبقات الحنفية، طبعة الهند، ١٣٣٢هـ، الجزء الأول، ص ٢٦٥ وتوفى أبو مطيع عام ١٩٩هـ .

(٣) أبو القاسم البلخى الكعبى : باب ذكر المعتزلة، ص ١٠٤ – ص ١٠٥ .

(٤) له ترجمة عند ابن حجر فى لسان الميزان، جـ١، ص ١٧١ .

(٥) أبو القاسم البلخى الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقـالات الإسلاميين، ضمن كتاب (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة)، ص ١٠٥ .

(٦) له ترجمة عند أبى الوفاء القرشى فى الجواهر المضيئة فى طبقات الحنفية، جـ١، ص ٢٤٣

(٧) أبو القاسم البلخى الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ضمـن كتاب " فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٠٤ .

(٨) المصدر نفسه : ١٠٥ – ١٠٧ .

معتزلة أو ميالون إلى الاعتزال [١]، ثم تحول أغلب المعتزلة المتأخرين كالقاضى عبد الجبار ومدرسته إلى الفقه الشافعى، الذى آزروه ودعموا مسائله بالحجج والبراهين، ويعد القاضى عبد الجبار بعض فقهاء الشافعية معتزلة، كأبى الحسين الطوابيقى البغدادى [٢]، فيضعه فى الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة، ويقول عنه أنه أخذ عن أبى هاشم الجبائى العلم الكثير، وكان من فقهاء الشافعية، وله كتاب" أصول الفقه"[٣].

ولقد اهتم شيوخ الاعتزال ــ بوجه عام ــ بالاشتغال بأصول الفقه والتأليف فيه لاتصاله بمباحثهم الكلامية ويمكن أن نشير إلى بعض منهم فيما يلى:-

ذكر المقريزى **لواصل بن عطاء** كتابا فى "الفتيا" [٤]، وذكر القاضى عبد الجبار **لأبى الهذيل العلاف** كتابا بعنوان "كتاب الحجة" وهو كتاب فى الأخبار وشروط قبولها[٥] . وذكر ابن النديم **لبشر بن المعتمر** كتابا بعنوان "اجتهاد الرأى"[٦] وكتابا آخر بعنوان "الرد على أصحاب أبى حنيفة"[٧]، كما ذكر **الخياط**[٨] سبعة كتب **لجعفر بن مبشر** هى: "كتاب الأشربة"، و"كتاب الخراج"، و"كتاب السنن والأحكام" وكتاب "الطهارة" وكتاب "على أصحاب الرأى والقياس "كتاب معرفة الحجة "، وكتاب "الناسخ والمنسوخ"، وذكر القاضى عبد الجبار[٩] **لجعفر بن حرب** كتبا فى الفقه وأصوله منها "نصيحة العامة"، و"كتاب الإيضاح"، و"كتاب المسترشد" و"كتاب التعليم"، وأما **أبو جعفر**

---

(١) الدكتور عبد الستار الراوى: العقل والحرية دراسة فى فكر القاضى عبد الجبار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ببيروت، ص ١٤٠ .

(٢) له ترجمة عند السبكى فى طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة، ١٣٢٤هـ، جـ٢، ص ٨٥ .

(٣) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٢٩ - ٣٣٠ .

(٤) الدكتور التفتازانى: واصل بن عطاء: حياته ومصنفاته، ضمن مجموعة دراسات مهداة إلى الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور بعنوان "دراسات فلسفية" تحت إشراف الدكتور عثمان أمين، الهيئة العامة للكتاب،القاهرة، ١٩٧٤ ص٧٥ .

(٥) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٠١ .

(٦) ابن النديم : الفهرست، طبعة فلوجل، بيروت، ١٩٦٤، ص ١٦٢ .

(٧) المصدر نفسه: ص ١٦٢ .

(٨) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد، وما قصد به من الطعن على المسلمين، ص ٨١

(٩) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٨٢ .

الإسكافى[1] فله كتاب "القاضى بين المختلفة" وله كتاب "الأشربة" "و**لأبى قاسم البلخى الكعبى**[2] كتاب نقض فيه كتاب "السنة والجماعة" **لحرب بن إسماعيل**[3]، وكتاب "قبول الأخبار ومعرفة الروايات فى نقد الرجال "[4] وينسب إلى **أبى بكر الفارسى** كتاب فى "أصول الفقه" نسبه له ابن المرتضى [5]، كما نسب ابن النديم كتاب "الاجتهاد" **لأبى هاشم الجبائى**[6]، كما نسب القاضى عبد الجبار لابن أبى داؤد كتاب "الاختلاف والائتلاف" وقال إن أبا على نظر فيه وقال ما فيه عيب إلا ذكره فيه ابن حنبل وابن راهويه فى معرض إشارته لمكانته فى الفقه[7]، كما نسب القاضى عبد الجبار **لأبى على بن خلاد** كتاب "الشرع" [8] ونسب أيضا **لأبى عبد الله الحسين بن على البصرى** كتابين: "الأصول فى الفقه" و"نقض الفتيا" [9] ونسب **لأبى الحسين الطوابيقى** كتاب فى أصول الفقه [10]، كما نسب القفطى **لعلى بن عيسى**

---

(١) انظر كتابنا: أبو جعفر الإسكافى وآراؤه الكلامية "، دار قباء للنشر، القاهرة، ١٩٩٨، (مصنفات الإسكافى) .

(٢) انظر تفصيلا مقدمة فؤاد السيد الذى قام باكتشاف وتحقيق باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين للبلخى الكعبى، انظر: مؤلفات البلخى الكعبىص٤٦–ص٥٥ .

(٣) هو حرب بن إسماعيل بن خلف الحنظلى الكرمانى أبو محمد، وقيل أبوعبد الله من تلامذة الإمام أحمد بن حنبل، له كتاب " السنة والجماعة " شتم فيه فرق أهل الصلاة، وقد نقضه عليه البلخى الكعبى، ص ٥٤ من المصدر السابق (ترجمة البلخى) .

(٤) وهو مخطوط بدار الكتب المصرية فى ستة مجلدات تحت رقم ٢٤٠٥١ ب قسم التصوير ١٩٤٩ وهو يدور حول منهج المعتزلة فى نقد الحديث، وفيه يقدم الكعبى هذا المنهج الذى يقضى يعرض الحديث أولاً على القرآن، فان لم يوجد فى آى القرآن، ما يؤيده عرض على السنة الصحيحة المجمع عليها، فان لم يوجد ما يوافقه، عرض على ما أجمع عليه فى الصدر الأول من سلف الأمة، فإذا لم يوجد ما يوافقه، عرض أخيرا على العقل. انظر الجزء الأول، ورقه ٢.

(٥) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة، بيروت، ١٩٦١، ص١٠٢ .

(٦) ابن النديم : الفهرست : ص ٢٦١ .

(٧) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٠١ ص ٣٠٢

(٨) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : ص ٣٢٤ .

(٩) المصدر نفسه :ص ٣٢٦ .

(١٠) المصدر نفسه : ص٣٢٩ ص ٣٣٠ .

الرمانى أربعة كتب فى الفقه وأصوله وهى "نفدات الاجتهاد" و"القياس" و"أصول الفقه" و"الحظر والإباحة"[1]، كما نسب **للقاضى عبدالجبار** كتباً كثيرة فى الفقه وأصوله مثل: كتاب "العمد"[2] و"شرح العمد"[3] و"أصول الفقه" ونصيحة المتفقهة"[4] و"مجموعة العهد"[5] و"النهاية والحدود" و"شرح العقود"[6] و"الشرعيات" وهى تمثل الجزء السابع عشر من "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل"[7] . **ولأبى الحسين البصرى** كتاب "المعتمد فى أصول الفقه"[8]، ونسب ابن المرتضى للملاحمى كتاب "المعتمد الأكبر فى الفقه [9]، كما نسب الداودى **للزمخشرى** "رؤوس المسائل فى الفقه".

ما تقدم يشهد باهتمام المعتزلة بالفقه وأصوله، وذلك لصلته الوثيقة. بمباحثهم الكلامية، وما ينطبق على المعتزلة ينطبق على مدارس كلامية أخرى **كأهل السنة، والماتريدية، والشيعة** .

وإذا كان لبعض أقطاب المتكلمين فيما ذكرنا مصنفات وآراء فى الفقه وأصوله، فانه أيضا كان لبعض أئمة الفقه مصنفات وآراء كلامية.

---

(١) القفطى : أنباء الرواة، مصر، ١٩٧٣م، جـ٢، ص٢٩٦ .

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء السابع عشر، تحقيق أمين الخولى، القاهرة، الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م، ص ٣٠٥ .

(٣) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء العشرون، القسم الثانى، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور سليمان دنيا، الهيئة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ص ٢٥٨.

(٤) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ ١٧، ص١٠٢.

(٥) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٤ .

(٦) الحاكم الجشمى: شرح عيون المسائل (الطبقة الحادية عشرة والثانية عشرة) ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تونس، ١٩٧٤، ص٣٦٨ – ص٣٦٩.

(٧) أشرنا إليه فى هامش سابق

(٨) طبع وأشرنا إليه فى الصفحات السابقة .

(٩) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص ١١٩، ولعله كتاب "المعتمد فى أصول الدين"، وقد قام المستشرقان مارتن مكدرمت، وويلفرد ديلونج، دار الهدى، لندن، ١٩٩١.

فلقد روى عن أئمة الفقه الأربعة آراء كلامية على الرغم مما نسب إليهم من كراهيتهم لعلم الكلام، فقد نسب إلى الإمام أبى حنيفة مصنفات فى علم الكلام حيث نسب إليه كتاب "**الفقه الأكبر**"[1]، ورسالة **إلى البتى**[2] وكتـــاب "**العالم والمتعلـــم**" [3] وكتاب **الرد على القدرية** [4] .

---

(١) رواه أبو مطيع وهو: أبو مطيع الحكم بن عبد الله القرشى (ت١٩٩هـ) وهو من أصحاب أبى حنيفة (انظر ابن حجر: لسان الميزان، ج٢، ص ٣٣٤). وقد نشر كتاب الفقه الأكبر نشرات كثيرة فى الهند ومصر ووضعت له شروح كثيرة أيضا، وقد تطرق الشك فى نسبة هذا الكتاب لأبى حنيفة، على اعتبار أنه احتوى على مشكلات كلامية، لم تثر فى عصره فهو يحتج على الأشعرى والأشعرية، وهى متأخرة عن أبى حنيفة بقرنين من الزمان، وهناك آراء ترى أن ما بين أيدينا ليس هو كتاب "الفقه الأكبر"، وإنما الكتاب الحقيقى كتاب فى الفقه حوى نحو ستين ألف مسألة (انظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج٢، ص ١٩٨)، على أن هناك آراء أخرى ترى أن هذا الكتاب لأبى حنيفة غير أن هناك زيادات أضيفت إليه تمس موضوعات لم تكن مثارة فى عصره، (انظر: الإمام أبو زهرة: الإمام أبو حنيفة، دار الفكر العربى، القاهرة، ص ١٦٧ ـــ ص١٦٨)، (انظر أيضاً الدكتور النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف الإسكندرية، الطبعة الرابعة ١٩٦٦ج١، ص ٣٣٤) .

ونجد فى نصوص المؤرخين القدامى ما يفيد صحة نسبة هذا الكتاب إلى أبى حنيفة (انظر أبو المظفر الاسفراييني: التبصير فى الدين، ص ١٨٤، والبزدوى: أصول الفقه، دار السعادة، القاهرة، ١٣٠٨هـــ، جـــ١، ص٢٠٢)، (انظر أيضاً: طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج٢، ص٣٨) ويبدو أن أبا حنيفة حدد فى هذا الكتاب الآراء التى أخذ بها أهل الرأى والحديث تحديداً دقيقا، فيما يرى الاسفراييني وكذلك البغدادى من حيث إنها تطابق آراء أهل السنة فيما يعد فضلا عن أن أهل السنة يعتبرون أبا حنيفة فى سندهم (انظر: الدكتور جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها، ص٣٠) وانظر أيضاً: تفصيل مذهب أبى حنيفة الكلامى عند الدكتور النشار فى نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـــ١، ص ٣٣٤ وما بعدها.

(٢) وهى رسالة إلى إمام أهل البصرة عثمان بن مسلم البتى فى الأرجاء، حيث إن أبا حنيفة كان على شيء من الإرجاء رداً على الخوارج، وقد أورد القاضى عبد الجبار المعتزلى مناظرات له مع عمرو بن عبيد المعتزلى فى الأرجاء (انظر: كتابنـــا: عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ص١٥٥)، وقد نشر هذه الرسالة زاهد الكوثرى (طبعة القاهرة، ١٣٦٨هـــ) .

(٣) وهو كتاب رواه عن مقاتل بن سليمان المفسر المشهور، وبه بعض آرائه الكلامية والسياسية، نشره الكوثرى (القاهرة ١٣٦٨هـــ) ويتضح من هذا المؤلف أن أبا حنيفة خاض فى مسائل كلامية كثيرة مثل : الكلام فى حقيقة الإيمان وما يتعلق بها من الأسماء، والأحكام المقابلة لها، وفى الصفات، والقضاء والقدر، والحكم على مرتكب الكبيرة .

(٤) هذا الكتاب رد فيه على أصحاب مذهب الجبر المطلق (الجهمية)، فلقد ذكر الكعبى قول أبى حنيفة فى القدر، فيقول: والمشهور عنه أيضا بالإضافة إلى القول بالقدر، أن الاستطاعة وإن=

وإلى أبى حنيفة يرجع تسمية علم الكلام بالفقه الأكبر، وهو يراه أصل الفقه الذى يطلق عليه (الفقه الأصغر) ويجوز الاشتغال به لأن غايته التفقه فى الدين.

كما روى عن **الإمام مالك بن أنس** (ت١٧٩هـ) كراهيته للخوض فى علم الكلام [١]، إلا أن ذلك لم يمنع من أن يكون له مذهب كلامى يحارب فيه التشبيه والتجسيم بوجه عام، فإن عبارته المشهورة "الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة "، برغم أنها تفيد ظاهريا محاربة التكلم فى الصفات، إلا أنها تشير إلى التنزيه فى مقابل المشبهة والمجسمة، وإلى استخدام طريقة التفويض فى معالجة مسألة الصفات، ويمكن القول بأن هذه العبارة كانت أساسا لرأى الأشعرى ــ فيما بعد ــ فيما يتعلق بالصفات [٢].

كما روى عنه **الكعبى** [٣]، **والقاضى عبدالجبار** القول بإنكار القول بالقدر.

وينسب إلى مالك أنه صنف رسالة إلى "ابن وهب" فى "القدر والرد على القدرية"، ذكرها القاضى عياض. وذكر أن غير واحد من شيوخه قد حدثه بها بأسانيدهم المتصلة إلى مالك ويسوق لذلك أسانيد يصف رجالها بالصحة والثقة، وقد وصفها بأنها من خيار الكتب الدالة على سعة علم مالك بهذا الفن ولا يشك أمين الخولى فى نسبة هذه الرسالة إلى مالك بحجة ما عرف عن مالك من كراهيته لأهل الأهواء ولعنه القدرية بصفة خاصة، غير أنه لم تصل إلينا هذه الرسالة [٤].

=كانت مع الفعل فإنها تصلح لأمرين، ويقصد الطاعة والمعصية أو الخير والشر (انظر: الكعبى: باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ص ١٠٤ - ص ١٠٥، وأيضا القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة بتحقيق فؤاد السيد، تونس ١٩٧٤م، ص ٣٤٤).

(١) عبد البر: مختصر جامع بيان العلم وفضله، وما ينبغى روايته وحمله، ص ١٥٢- ص ١٥٥ هـ، ص ٣٧ - ص ٣٨ .

(٢) الدكتور النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، ج١، ص ٢٤٤ .

(٣) الكعبى: باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٧٨ .

(٤) انظر: الدكتور جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ص ٢، وانظر: أمين الخولى: مالك بن أنس، طبعة القاهرة، بدون تاريخ، ص ٤٦٤.

والإمام الشافعى (ت٢٠٤هـ) يعد المتكلم الثانى بعد الإمام أبى حنيفة ولقد روى عنه الكثير من الآثار التى استدل بها البعض على كراهيته لعلم الكلام، فقد استدل جولدزيهر ــ مثلا ــ من عبارة الشافعى التى يقول فيها: "حكمى على رجال الكلام أنهم يجب أن يضربوا بالسياط والنعال، وأن يطاف بهم مشهرين فى المجامع والقبائل وينادى عليهم، هذا جزاء من ينبذ علم القرآن والسنة من ناحية وينكب على علم الكلام، وهو علم إن أصاب المرء فيه لم يؤجر وإن أخطأ فيه كفر" [١]، كراهية الشافعى لعلم الكلام فى ذاته، كما سبق أيضا للفخر الرازى أن انتهى إلى نفس النتيجة [٢] .

ولكن مما يجعلنا نشك فى هذه النتيجة ما يلى:

أولا : لقد درس الشافعى كلام المتكلمين وأجاده فهو يقول عن نفسه فيما رواه الفخر الرازى ــ نفسه ــ "لقد دخلت فيه ــ أى فى علم الكلام" حتى بلغت مبلغا عظيما [٣] فلا يتصور أن يبلغ فى علم الكلام هذا المبلغ، وينكره هذا الإنكار.

ثانيا : أن له كلاما كثيرا فى أبواب التوحيد المختلفة [٤] ورأيا فى القضاء والقدر، والإيمان [٥] .

ثالثا : نسب إليه البغدادى فى كتابه "أصول الدين" كتابين فى الكلام أحدهما فى "تصحيح النبوة والرد على البراهمة"، والثانى: فى الرد على أهل الأهواء، وإن صح ذلك فإنه يدل دلالة قاطعة على أن له آراء كلامية[٦].

---

(١) جولدزيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، القاهرة، ١٣٦٦هـ، ص ١١٤ .

(٢) الرازى : مناقب الشافعى، طبعة مصر، بدون تاريخ، ص ٤٠ .

(٣) المصدر نفسه : ص ١٣٦ .

(٤) المصدر نفسه : ص ٤٠ – ٢ص٤١ .

(٥) المصدر نفسه : ص ٤٤ –، ص ٤٦، ص ٤٧، وأيضا الاسفراييني: التبصير فى الدين، ص ٩٤ – ص ٩٥ . ص ٩٩ .

(٦) البغدادى : أصول الدين، ص٤٠٨ .

رابعا : أن الشافعى عاصر المعتزلة، ولم يوافقها فى استخدام العقل فآثر الإتباع على الابتداع، أى آثر النقل على العقل ومن هنا كان نقده لعلم الكلام نقداً لعلم الكلام فى الثوب المعتزلى على اعتبار أن المعتزلة كانت مسيطرة على الساحة الكلامية فى عصره، فقد ناظر بشر المريسى الفقيه المشهور، كما تروى المصادر رده على القدرية [1] .

أما الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) فلقد نسب إليه كراهيته لعلم الكلام، حتى وإن كان الخوض فيه لنصرة السنة والجماعة، وأغلب الظن أن هذه الكراهية لعلم الكلام ترجع إلى ما عاناه الإمام من المحنة، والتى جعلته المتكلم الرسمى باسم السلف وتجرد منذ ذلك الوقت لبيان عقيدة السلفية، فقد أعلن أمام القاضى بن أبى داؤد أنه ليس صاحب كلام.

غير أن ذلك لا يعنى أنه من الذين يكرهون علم الكلام لذاته، وإنما يعنى أنه يكره علم الكلام القائم على الجدل، والخوض فى موضوعات لم يخض فيها السلف الصالح.

ولقد نسب إليه رسالة فى الرد على **الزنادقة والجهمية** [2] ولقد خاض ابن حنبل فى مسائل كلامية لها خطرها [3] .

---

(١) الاسفراييني: التبصير فى الدين ص ٩٩ وانظر الدكتور النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، ج١، ص ٢٤٤، ص ٢٤٧، والدكتور جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها، ص ٢٨ – ص ٣٢ .

(٢) قام بنشر وتحقيق هذه الرسالة الدكتور على سامى النشار وعمار الطالبى ضمن كتاب عقائد السلف، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٠ .

(٣) انظر: سيرة الإمام أحمد بن حنبل لابن الفضل صالح أحمد بن حنبل، تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ، ص ٤٩ – ص ٦٦، أخبار المحنة، ص ٦٦ رأيه فى القرآن، ص ٧٩، قوله فى الأيمان، وابن الجوزى ص ١٦٥، ص ١٦٨، ص ١٧٢، ص ١٧٦ .

وهكذا يتضح لنا أنه مع غلبة الفقه والحديث على هؤلاء الأقطاب الأربعة لم تخل مذاهبهم من آراء كلامية ومن الخوض فى علم الكلام وذلك لأن علم الكلام – من العلوم الشرعية، التى يستحسن الخوض فيه لفائدته فى الدفاع عن الدين.

لما تقدم نجد من يؤكد على هذه الصلة بين علم الكلام كعلم لأصول الدين، وعلم أصول الفقه، فيذهب حسن حنفى إلى القول: "إن العنصر المشترك بينهما ــ أى بين علم أصول الدين وأصول الفقه ــ هو "**الأصل**" وبلغتنا المعاصرة، **التأصيل**، وهو البحث عن الأسس النظرية التى يقوم عليها العلم، وفى نفس الوقت تكون هذه الأسس النظرية هى بناء الواقع ذاته، وإلا كانت مجرد افتراضات نظرية لا أساس لها فى العقل أو فى الواقع، العلاقة بين العلمين عند القدماء، علاقة أصول النظر بأصول العمل، فيكون علم أصول الدين نظرية السلوك، ويكون علم أصول الفقه معيار السلوك، فعلم أصول الدين يحدد التصورات للعالم، ويحدد رسالة الإنسان فى الحياة، وموقفه من العالم، وعلاقاته بالآخرين، بينما علم أصول الفقه يعطيه مقاييس السلوك، ويصف له كيفية تحقق الأفعال فى مواقف معينة، فهو إذن علم معيارى عملى، فى حين أن علم أصول الدين علم نظرى خالص يكون نظرية المعيار وأساس القياس [1] .

ونكتفى بما تقدم فى بيان العلاقة بين علمى الكلام وعلم الفقه وأصوله، والتكامل بينهما وأنتقل الآن إلى تناول علاقة علم الكلام والتصوف، بشىء من الإيجاز أيضا .

(٢) علاقة علم الكلام بالتصوف الإسلامى:

وإذا كان علم الكلام وثيق الصلة بالفقه وأصوله، فهو وثيق الصلة أيضا بالتصوف الإسلامى، ويستدل الدكتور التفتازانى على تلك الصلة بما أورده صديق خان فى كتابه "أبجد العلوم" حيث يقول: "علم الفقه: قال (أى التهانوى) فى كشاف اصطلاحات الفنون: علم الفقه، ويسمى هو وعلم أصول الفقه، بعلم الدراية أيضا،

---

(١) الدكتور حسن حنفى: التراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨٨، المجلد الأول، المقدمات النظرية، ص ٦٣ – ٦٤ .

على ما فى "مجمع السلوك"، وهو معرفة النفس مالها وما عليها، هكذا نقل عن أبى حنيفة .... ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات: كواجب الإيمان ونحوه، والوجدانيات، أى الأخلاق الباطنة، والملكات النفسانية، والعمليات: كالصوم، والصلاة، والبيع، ونحوها، فالأول: علم الكلام، والثانى: علم الأخلاق والتصوف، والثالث: هو الفقه المصطلح" (١) .

وفى الحقيقة أن الصوفية قد عاشوا جو المناقشات الكلامية والتى دارت منذ أوائل القرن الثانى، وقد أخذ الصوفية بشىء مما قال به السلف أو المعتزلة أو الأشاعرة، بل كان منهم من انتمى إلى هؤلاء أو هؤلاء، فقد عاش شيوخهم الأول فى البصرة والكوفة وبغداد، وكانوا على صلة بما يجرى من حركات فكرية، ويعد الحسن البصرى بحق الجد الأول للدراسات الكلامية والصوفية، وكان المحاسبى أميل إلى آراء المعتزلة، ثم انتصر لأهل السنة، وإن لم يسلم من معارضة الحنابلة (٢)، والقشيرى" صاحب الرسالة " درس الكلام على ابن فورك أحد أقطاب المذهب الأشعرى (٤٠٦هـ) (٣)، كما تتلمذ على أبى اسحق الإسفرايينى (ت٤١٨هـ) كما أنه نظر فى كتب الباقلانى، ومن هنا تمكن القشيرى من العلم بعقيدة أهل السنة والجماعة، كما استقرت على يد الأشعرى وتلاميذه، وقد كان القشيرى من أكبر المدافعين عن المذهب الأشعرى فى عصره، ضد عقائد المعتزلة والكرامية والمجسمة والشيعة، وقد لقى فى ذلك عنتا شديدا فى فتنة سجن بسببها، وقد صور لنا تلك الفتنة فى رسالته "شكاية أهل السنة"، والتى حاول فيها دفع التهم التى ألصقها أعداء الأشعرى به، مبينا أنهم زيفوا آراء باطلة نسبوها إليه، كما حاول أيضا الرد على المتكلمين الذين تناولوا مذهب الأشعرى الكلامى بالنقد والتجريح فى مسائل: الصفات، وخلق القرآن، وأفعال الإنسان (٤) .

---

(١) الدكتور التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته، ص ٥ - ص ٦ .

(٢) انظر تفصيلا : الدكتور جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ص٦٦ وما بعدها .

(٣) المصدر نفسه : ص ٣٦٥ .

(٤) السبكى : طبقات الشافعية الكبرى، جـ٢، ص ٢٧٨ - ص ٢٧٩ .

ويقول التفتازانى إن المتأمل فى "الرسالة القشيرية" يلاحظ فى وضوح اتجاه القشيرى لتصحيح التصوف على أساس عقيدة أهل السنة، حيث يقول القشيرى: "اعلموا – رحمكم الله – أن شيوخ هذه الطائفة (أى الصوفية) بنـوا قواعد أمرهم على أصول السنة من توحيد: بلا تمثيل ولا تعطيل، وعرفوا ما هو حق القدم، وتحققوا بما هو نعت الموجود عن العدم. ولذلك قال سيد هذه الطريقة الجنيد ـــ رحمه الله ـــ التوحيد إفراد القدم عن الحدث، وإحكام أصول العقائد بواضح الدلالة، ولائح الشواهد [1]، وهكذا جمع القشيرى بين علم الكلام والتصوف، منتهجا فى ذلك منهج أستاذه أبى على الدقاق، على أنه يمكن القول ـــ بوجه عام ـــ إن المذهب الأشعرى قد غزا التصوف، وبخاصة التصوف السنى الذى أشاد بنيانه صوفية أمثال: الحارث المحاسبى، وأبى طالب المكى، وكان الإمام الغزالى إماما فى التصوف والكلام معا، أخذ بالمذهب الأشعرى وأيده، وكتب فى علم الكلام كتبا لها أهميتها، وقد غلبت عليه النزعة الصوفية فى أخريات حياته [2] .

يمكننا أن ننتهى إلى القول: بأنه مما لا شك فيه أن المتصوفة تأثروا بالدراسات الكلامية والفلسفية المحيطة بهم، أخذوا عن السلف، كما أخذوا عن المعتزلة والأشاعرة، واستمدوا بعض المصطلحات التى شاعت لدى المتكلمين والفلاسفة: كالجوهر والعرض، والوحدة والكثرة، والذات والصفات، والتجسيم والتجريد ....، بل إننا نجد واحداً من كبار فلاسفة الصوفية، وهو ابن عربى، قد تأثر بقول المعتزلة بـــ "شيئية المعدوم" فى قوله بـــ "الأعيان الثابتة"، والتى كان كثيرا ما يصفها بأنها أمور عدمية أو أنها "معدومات" يقصد بها الحقائق والذوات والماهيات، كما أنه يقصد بثبوتها وجودها العقلى أو الذهنى، بل إنه يتأثر بهم بصورة واضحة في قوله: بأن الأعيان الثابتة لا توصف بالوجود الخارجى، ولا بالوجود العقلى المستقل عن ذات الحق، بل هى عين الحق، فذلك أشبه بصفات الحق عند المعتزلة، فهذه المعدومات صور فى العلم الإلهى، والعلم هو الذات عند المعتزلة [3] .

---

(١) المصدر نفسه، جـ٢، ص ٢٧٨ – ص ٢٧٩ .

(٢) الدكتور التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى دار الثقافة للنشر والتوزيـــع، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٦م ص ١٥٨ .

(٣) الدكتور أبو العلا عفيفى: "الأعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومات فى مذهب المعتزلة "، ضمن مجموعة مقالات عن ابن عربى جمعت فى الكتاب التذكارى الذى صدر= بمناسبة

وإذا كان المتصوفة تأثروا بالمتكلمين فإننا نجد كثيرا من المتكلمين قد تأثروا بالتصوف فى طرقه العملية، فمال أكثر المعتزلة إلى الزهد والعيش عيشة الفقر والتقشف، وانصرف همهم إلى العبادات، وخدمة العلم والدين، وقد شاع ذلك عنهم حتى أطلق على معتزلة بغداد "نساك بغداد" (١)، وكذلك كان معتزلة البصرة، فيذكر عن شيوخهم الأوائل كواصل من عطاء زهده وورعه وتقواه، حتى قيل فى زهده إنه لم يلمس ديناراً ولادرهماً قط (٢). ومن أقواله فى الزهد: المؤمن إذا جاع صبر، وإذا شبع شكر"(٣) . كما تروى المصادر الأخبار الكثيرة عن زهد عمرو بن عبيد وورعه وتقواه (٤)، مما يقطع بأنه كان أميل إلى الصوفية فى حياته العملية، وابن السماك كان ذائع الصيت فى مجال الزهد ومن كلامه: "من جرعته الدنيا حلاوتها لميله إليها جرعته الآخرة مرارتها لتجافيه عنها" (٥)، وكان المردار لشهرته فى الزهد يسمى بـ "راهب المعتزلة" ويقال إنه لما حضرته الوفاة شك فيما ما لديه من مال فوزعه على الفقراء(٦)، وهكذا كان جمهور المعتزلة أقرب إلى طريق التصوف فى حياتهم العملية، وكذلك كان الأشاعرة وأهل السنة بوجه عام، فيقول السبكى عن الأشعرى: "كان الشيخ سيدا فى التصوف واعتبار القلوب كما هو سيد فى علم الكلام وأصناف العلوم" (٧) .

=الذكرى المئوية الثامنة لابن عربى، أشرف عليه وقدم له الدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٢٠٩ – ٢١٠ .

(١) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى، ٦٩ .

(٢) الجاحظ : البيان والتبيين، جـ١، ص ٢٢٧ وابن المرتضى : المنية والأمل، ص ٢١ .

(٣) الجاحظ : البيان والتبيين، جـ١، ص ٢٧ .

(٤) انظر تفصيلا د . كتابنا : عمرو بن عبيد وآراءه الكلامية ص ٣٩ وما بعدها .

(٥) ابن العماد : شذرات الذهب، جـ١، ص ٣٠٣ .

(٦) الشهرستانى : الملل والنحل جـ١، ص ٧٥، والخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ٦٩ .

(٧) السبكى : طبقات الشافعية، جـ٢، ص ٢٤٧ .

هذا فى إيجاز بيان للعلاقة بين علم الكلام والتصوف والتكامل بينهما، ثم ننتقل إلى بيان علاقة علم الكلام بفلسفة فلاسفة الإسلام.

٣- علاقة علم الكلام بفلسفة فلاسفة الإسلام .

لقد ساهم علم الكلام مساهمة فعالة فى نشأة الفلسفة الإسلامية عند فلاسفة الإسلام، حيث مهد لظهورها فيما يقول مدكور فهو يذهب إلى أن "الفكر الفلسفى الإسلامى أفسح من أن يقف عند المدرسة المشائية، فقد ظهر وعرف فى مدارس كلامية قبل أن يعرف المشاءون ويستقر أمرهم، وفى علم الكلام فلسفة، وفلسفة دقيقة وعميقة أحيانا، وللمعتزلة آراؤهم، وبحوثهم التى عالجت المشكلات الفلسفية الكبرى، وهى مشكلة الله، والعالم، والإنسان ومهدوا بذلك دون نزاع للمدرسة المشائية، ومن ذا الذى يستطيع أن ينكر على رجـل مثل أبى الهذيل العلاف أو النظام مقامهما بين الفلاسفة، ومن كبار الأشاعرة من عد بحق فيلسوفا ومتكلما فى آن واحد أمثال الغزالى، وفخر الدين الرازى، ومنذ القرن السابع الهجرى حتى أوائل القرن الثالث عشر، اختلطت البحوث الفلسفية بالدراسات الكلامية، وعاشت معها جنبا إلى جنب، وكتاب "المواقف" للايجى أو كتاب "العقائد" للنسفى ملئ بالآراء والنظريات الفلسفية والكلامية، وكان الكتابان معاً دعامة للبحث النظرى فى بعض المعاهد العربية الكبرى: كالأزهر، والزيتونة، طوال القرون الستة الأخيرة [(١)] .

على أن مذاهب الفلاسفة لم تخل ــ بوجه عام ــ من تأثيرات كلامية فى مسائلها الكبرى، فالكندى، تعرض لمسائل كلامية عالجها معالجة تقترب من آراء المعتزلة، فيقول دى بور: إنه كتب فى الاستطاعة، وزمان وجودها، هل توجد قبل الفعل أو تكون معــه. وكان يؤكد القول بالعدل والتوحيد، وهما أصلان من أصول المعتزلة، ودافع عن النبوة، وحاول التوفيق بين السمع والعقل وهى من أهم المشكلات التى تعرض لها المتكلمون [(٢)] .

---

(١) الدكتور إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق دار المعارف، القاهرة ١٩٧٦م.، جـ٢، ص ١١ .

(٢) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٢٨ . ص ١٨٠ .

والكندى وفلاسفة الإسلام بوجه عام، عولوا تعويلا كبيرا فى البرهنة على وجود الله على براهين المتكلمين من معتزلة وأشاعرة، وعلى رأسها "**دليل الحدوث**"، وهو دليل وإن كان قديما إلا أنه شاع لدى المتكلمين من معتزلة وأشعرية، حيث إن القرآن نبه إليه [(١)]، وأطلقوا عليه دليل "التدبير" أو "الإتقان أو الإحكام" أو "الدليل الكونى" [(٢)]، هذا الدليل بعينه تجده عند فلاسفة الإسلام كالكندى فيما يسمى عنده بدليل التضايف اللفظى أو التضايق المنطقى، [(٣)] كما أنه جوهر دليل ابن رشد والذى يسمى بدليل الاختراع [(٤)]، ومن هذه الأدلة أيضا دليل **الغائية** الذى نجده عند المعتزلة [(٥)] نجده أيضا عند الكندى الذى يؤكد على كمال العناية الإلهية[(٦)]، كما صاغه ابن رشد صياغة محكمة فى دليله المسى بدليل العناية[(٧)]. على أن مبحث الالوهية عند فلاسفة الإسلام قام على أساسين مهمين هما: التوحيد والتنزيه، وهم فى هذا يلتقون مع المعتزلة وإن زادوا عليهم [(٨)]، بل إن بعضهم كابن رشد قد اقترب ــ إلى حد ما ــ من التصور السلفى للألوهية، حيث تمسك بالنص الدينى وآثر التفويض فى هذا المجال عن التأويل [(٩)] .

---

(١) سوف نتناول ذلك بالتفصيل فى الفصل الخاص بالطبيعيات .

(٢) الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة : الإيمان فى عصر العلم، ص ١٦٢ .

(٣) الكندى : رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم، ص ٢٥٧ .

(٤) ابــن رشد : مناهــج الأدلة فى عقائد أهل الملة، ص ١٥٠ – ص ١٥١ وأيضا الدكتور، عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص ٢٣١ .

(٥) انظر الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ٤٦، والقاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٥٧ ص ١٥٨، والشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٣٩٧ – ص ٣٩٨، ص ٤٠١، ص ٤٠٢ والنيسابورى: ديوان الأصول فى التوحيد ص ٢٨٨، والجرجانى: شرح المواقف ص ٥٣٨ .

(٦) الكندى : الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ص ٢١٥، ص ٢٣٠ – ص ٢٣١ ورسالته فى حدود الأشياء ورسومها ص ١٦٥، ورسالته عن الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ص ٢٥٧ – ص ٢٥٨ .

(٧) ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ١٥٠ – ص ١٥١ وانظر تفصيلا الدكتور عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص ٢٢٧ وما بعدها .

(٨) الدكتور إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، جـ ٢،ص ٧٩.

(٩) الدكتور إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، جـ ٢، ص٧٩.

نكتفى بهذه الأمثلة كشواهد على تلاحم التيارين الكلامى والفلسفى، وسوف نرى أن التيار الكلامى أخذ من التيار الفلسفى الكثير من الأفكار. وسوف نعرض لأثر الفلسفة على تطور علم الكلام ومباحثه[1] .

وهـذا كله يؤكد ارتباط علم الكلام بأجزاء الفلسفة الإسلامية الرئيسية، ويؤكد أيضا النظرة المتكاملة لهذا التراث الفلسفى الإسلامى، وهذا ما يؤكده مدكور بقوله: "إن المدارس الإسلامية الكبرى: **كلامية** كانت أو **صوفية** أو **فلسفية**، نشأت كلها تحت كنف الإسلام، وعاشت فى ظل تعاليمه، تعاصرت وأخذ بعضها عن بعض، تلاقت أحيانا، وتعارضت أحيانا أخرى، ولا يمكن أن تدرس مشكلة عقلية درساً مكتملاً إلا إذا بحثت فى ضوء المدارس على اختلافها، ومن الخطأ أن يظن أن كل واحدة منها عاشت بمعزل عن الأخرى" [2] .

---

(١) انظر الفصل القادم.

(٢) المصدر نفسه: ص ٦ .

الفصل الثانى

ارتباط علم الكلام فى نشأته وتطوره بالمشكلات والتيارات الدينية والسياسية والثقافية

علم الكلام فى بواكيره الأولى .

تطور علم الكلام

أولاً:- مواجهة علم الكلام لتحديات الأديان المخالفة:

(١) الأديان السماوية .

(٢) الملل والأهواء والنحل

أ- الديانات الفارسية .

ب- الصابئة .

ج- الديانات الهندية .

د- الدهرية .

ثانياً:- أثر الفلسفة اليونانية فى تطور علم الكلام

١- تمهيد فى التعريف بحركة الترجمة دوافعها وأدوارها

٢- اطلاع المتكلمين على الفلسفة

٣- امتزاج علم الكلام بالفلسفة



علم الكلام فى بواكيره الأولى :

ارتبط علم الكلام فى نشأته الأولى بتلك المشكلات التى تفجرت فى صدر الإسلام، وفرضت نفسها على الواقع الإسلامى ـ آنذاك ـ وهى فى معظمها مشكلات تفجرت لأسباب سياسية، اجتهد المتكلمون الأوائل ـ ما وسعهم الاجتهاد فى تقديم حلول لهذه المشكلات، معتمدين فى ذلك على فهم النصوص الدينية، والاستناد إليها فى تدعيم اجتهاداتهم، ومن طبيعة الاجتهاد التعدد فيما يطرح من حلول، فبمقدار التنوع فى الفهم، تتنوع الاجتهادات ... فكانت هذه الاجتهادات هى البواكير الأولى لعقائد الفرق الكلامية التى تمثل تاريخ علم الكلام، والتى بدأت فى التكون والظهور منذ صدر الإسلام ويمكن أن نفصل ذلك فيما يلى:

لقد ظهرت فى صدر الإسلام بعض المشكلات ذات الطابع السياسى كمشكلة الإمامة، ومـــا ارتبط بها من صراعات سياسية بدأت منذ أواخر عهد الخليفة الثالث، والتى انتهت بمقتله بدون حكم شرعى، وأثار مقتله نفوس المسلمين، وانطلقت النداءات بالمطالبة بدم الخلفية عثمان، وتحت تأثير هذه النداءات وقعت حرب الجمل، كما وقعت حروب الإمـــام على مع معاوية، الذى أبى أن يبايع علياً، وخرج عليه بعد انتصاره فى حروب الجمل، مطالبا بدم عثمان، ومرتديا قميصه الملطخ بالدماء [1]، وانتهت الحروب بحادثة التحكيم، وإخفاق الإمام على بن أبى طالب، وانتهى الأمر بمقتله فى الكوفة على يد أشقى خلق الله ــ جميعا ــ ابن ملجم الخارجى.

وإذا أمعنا النظر فى هذه الأحداث وجدنا أنه من حادثة التحكيم انبثقــت دولة بنى أمية، ومن هذه الأحداث تفجرت فلسفة للسياسة بدت فى السؤال الذى طرح فى الساحة الإسلامية ــ آنذاك ــ وهو لمن الحكم؟ ولقد طــرح ذلك بدوره مشكلات سياسية أخرى حول الإمامة: هل هى اختيار، أو نص وتعيين، وما مدى وجوبها،

---

(١) انظر تفصيلا: الدكتور حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام (السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى)، النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة التاسعة، ١٩٧٩م جـ١، ص ٣٧٣ وما بعدها، وانظر أيضا كتابنا: عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، ص ٦٦ وما بعدها.

وما مدى أحقية قريش بالاستئثار بها، وما هى شروط الحاكم وما مدى شرعية الخروج على الإمام الجائر والثورة عليه ... طرحت كل هذه التساؤلات السياسية وتعددت الآراء حولها وذهب كل فريق إلى تأييد آرائه بالأدلة النقلية والعقلية .

وقد علل أحمد صبحى ذلك التعدد والاختلاف فى وجهات النظر فى "نظرية الحكم" فى الإسلام، بأن تولى أبى بكر لم يحسم مشكلة اختيار الخليفة، حيث يتعذر استنباط قاعدة شرعية تحدد كيفية اختيار الحاكم من طريقة توليه، لأن بيعته تمت على حد تعبير عمر بن الخطاب فلته، ولأن أحداً من المسلمين لا يطاول أبا بكر، فبيعة أبى بكر تمت دون الاستناد إلى مبدأ شرعى ـ سواء أكان نصاً أم احتكاماً إلى اجتهاد فى غياب النص – ويستطرد قائلا: ومما زاد الأمر تعقيدا أن تباينت طرق اعتلاء الخلفاء الثلاثة من: بيعة تمت فلته، ثم استخلاف أبى بكر لعمر، ثم اختيار ستة رشحهم عمر للخلافة، وهكذا تم اختيار الخلفاء الثلاثة– مع شديد التقدير لمكانتهم ـ بين غياب تشريع، وبين خطأ فى التشريع –، **ومن هنا فإن انشتقاق المسلمين يرجع إلى غياب قاعدة شرعية تحدد أصول اختيار الحاكم**، وهذه نقطة من نقاط الضعف فى الحضارة الإسلامية، حيث لم يستقر مفكرو الإسلام على نظرية سياسية واضحة المعالم، وضوح أحكام التشريع الإسلامى فى سائر المجالات، وغياب هذه النظرية السياسية هو الذى جعل نظام الحكم فى الإسلام قائما على مبدأ الغلبة منذ الدولة الإسلامية وحتى يوم الناس هذا فى جميع البلدان الإسلامية بلا استثناء[1] .

غير أن الذى ذكره أحمد صبحى من القول بغياب القاعدة الشرعية التى تحدد أصول اختيار الحاكم مستدلا على ذلك بتباين طرق اعتلاء الخلفاء الراشدين الثلاثة، ومن ثم سيادة مبدأ الغلبة فى اختيار الحاكم منذ قيام الدولة الإسلاميـــة فى المدينة، وحتى يوم الناس هذا، يمكن الرد عليه، بأن خلافة الخلفاء الراشدين الثلاثة وإن

(١) الدكتور أحمد صبحى: الزيدية، الجزء الأول من المجلد الثانى فى علم الكلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٠، ص ٩ – ص١١ .

اختلفت أشكالها، إلا أن جوهرها واحد، **وهى الاستناد على قاعدة الشورى**، والتى تستبعد أن تكون الخلافة وراثية، وهى قاعدة أوجبها القرآن الكريم فى أمر السياسة[1]، وبهذا تكون الحكومة الإسلامية أقرب إلى الجمهورية الرياسية، كما أن اختلاف أو تنوع طرق اعتلاء الخلفاء يشير إلى مدى المرونة فى تطبيق هذه القاعدة الشرعية، حيث لم يضيق الإسلام على أهله بنمط محدد للشورى، وإنما أقر المبدأ، وترك التطبيق لظروف المجتمع الإسلامى، والتى قد تتغير فى كل زمان ... واقتدى الصحابة بالرسول (ﷺ) فقد كان لهم المثل الأعلى للحاكم، فكان الخليفة الذى يبايع له يختار وفق صفات تقترب به ـ على قدر الإمكان ـ من صفاته صلى الله عليه وسلم، هذا فضلاً عن عمله بالقرآن والسنة والاجتهاد فى حدودهما[2] .

وهكذا كانت مشكلة الإمامة من أهم المشكلات الأولى التى انبثقت من هذه الأحداث فى صدر الإسلام، كما ولدت هذه الأحداث أيضا مشكلة أخرى ارتبطت بهذا الجانب السياسى، **وهى مشكلة مرتكب الكبيرة**، وهى وإن كانت فقهية فى جوهرها، إلا أنها اتخذت بعدا سياسيا، فقد ارتبطت أول ما ارتبطت بطرفى القتال فى حرب الجمل، وهو ارتباط له حساسيته، فكلا الطرفين يتمتع بمنزلة كبيرة فى نفوس المسلمين، وأحد الطرفين لابد أن يكون على الخطأ، فلا يمكن أن يكون الفريقان على صواب، لأن الضدين لا يجتمعان معاً، وقد يرتفعان معاً، فيكونان على الخطأ، ولكن هذا الخطأ الذى وقع فيه أحد الطرفين أو الطرفين معا، خطأ تسبب فى سفك دماء عدد من المسلمين من كلا الطرفين، وبدأت التساؤلات تثار: أيهما على الحق؟ وأيهما على الباطل؟، وكيف يكون الحكم بتخطئة أحد الفريقين، والأمر متعلق بقطبين لهما مكانة عظمى فى قلوب المسلمين عامة،

---

(١) فى نحو قوله تعالى: "وأمرهم شورى بينهم"

(٢) انظر تفصيلاً: الدكتور على محمد حسين: عقد البيعة بين الفقه والتاريخ، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٣م، ص ٣٣ وما بعدها، والدكتور حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى، جـ١، ص ٢٧١- ص٢٧٢، والشيخ شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، مطبعة الإدارة العامة للثقافة الإسلامية، الأزهر، القاهرة، ص١٩٦- ص١٧٠.

وارتبط هذا كله بتحديد معنى **الإيمان والكفر والنفاق والأحكـام المتعلقـة بهذه الأسماء** .

ولقد أثارت هذه التساؤلات التى تفجرت عن هذه الأحداث، الحيرة والقلق النفسى والتوتر العقلى، عند جماعة من أجلاء المسلمين وأتقيائهم فوقفوا يتساءلون إلى أى الفريقين ينحازون، والفريقان من أجلاء المسلمين!! هل يعتزلون القتال الدائر؟، ويقفون موقف الحياد حفاظا على وحدة المسلمين وحقنا لدمائهم؟، فيكون انتماؤهم للإسلام فقط، متخطين بذلك كل الحزازات والمنافسات فيسقطون الانتماء القبلى، ويعلون من شأن الانتماء الدينى، الذى يعلو على كل أنواع الانتماء، فآثروا اعتزال الفريقين، آخذين بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فـى اعتزال الفتن، وكان هذا اتجاها لفريق من كبار الصحابة والتابعيـن .

كما ولد البحث فى مرتكب الكبيـرة آنذاك مشكلة من أهم المشكلات التى شغلتهم زمنا، ومازالت تشغلهم، **وهى مسئولية الإنسان عن الكبيرة التى يرتكبها**، هل لهم فيها اختيار أم أن الأمر كله جبر، هل ما يفعله الإنسان يفعله بحرية واختيار أم بقضاء وقدر من الله تعالى.

طرحت كل هذه التساؤلات فى ذلك الوقت المبكر، وألقت بظلال كثيفة على تماسك الجماعة الإسلامية، **وكانت الإجابة عنها هى النقطة الرئيسية لظهور الفرق والمذاهب الكلامية، حيث كانت هى البواكير الأولى للفكر الكلامى والمادة الأولى التى كونته** (١) .

ويمكننا أن نلمس مما تقدم أن علم الكلام ظهر تلبية لحاجة المجتمع الإسلامى منذ صدر الإسلام، ليلتمس حلولا لتلك المشكلات التى تفجـرت، والتى احتاجت إلى نظر فى المصادر الإسلامية الأولى من القرآن والسنة.

ولعل هذا يشهد بأن علم الكلام منذ بواكيره الأولى جاء متصفا بالحيوية والواقعية، فتصدى لما طرأ على المجتمع من مشكلات، وحاول علاجها معالجة

(١) انظر كتابنا: عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية،ص ٦٧-٦٩.

تعتمد على الرجوع إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة، يمكن الاستفادة الآن منها فى ترشيد الفكر الإسلامى المعاصر **نحو صياغة فلسفة ترتبط بواقع المسلمين** .

ويمكن أن نضرب بعض الأمثلة للتدليل على مدى معالجة علم الكلام لمشكلات كانت مرتبطة بالواقع الإسلامى، فلقد تفشى فى المجتمع الإسلامى منذ منتصف القرن الأول تعلل الناس بالقدر فى تبرير أخطائــهم، بل إن التعلل بالقدر تسلل إلى مجال السياسة، فلقد كان معاوية يذكر فى مجالسه: أنه وعلىّ بن أبى طالب (ﷺ) قد احتكما إلى الله، فخذل الله علياً، بل إن معاوية قرر نزعة الجبر بقوله: "المنصور من نصره الله، والمهزوم من خذله الله"، ولعل هذا ما جعل ابن المرتضى يذهب إلى القول بأن مذهب الجبر قد حدث فى دولة بنى أمية وبنى مروان[١].

وقد ارتبطت مسألة مرتكب الكبيرة بالقدر ارتباطاً وثيقاً فى هذا الوقت، فيروى أن فريقا من التابعين تقدموا إلى عبد الله بن عمر، وهم يشكون إليه هذا الأمر، وما آل إليه حال المسلمين، وقالوا له: يا أبا عبد الرحمن: إن أقواما يزنون ويشربون الخمر، ويسرقون، ويقتلون النفس، ويقولون، كان فى علم الله، فلم نجد بداً، فغضب ابن عمر ثم قال: سبحان الله العظيم لقد كان فى علمه أنهم يفعلونها ولم يحملهم علم الله على فعلها [٢] .

ويصور لنا النشار موقف الأمويين فى تعليلهم لكبائرهم بالقدر بقوله: كان خليفة دمشق غارقا لأذنيه فى جاهليته الأولى، يرتكب الكبائر، ويحطهم بناء الإسلام الخلقى، كما حطم بناءه السياسى وشاعت الفاحشة، والناس على دين ملوكهم، فتحلل الناس من التكاليف وشاعت الفكرة " **أنه قدر علينا ولا محيص** [٣]. فلقد استند الأمويون إلى عقيدة الجبر، فما من عقيدة تمسك زمام الأمر وتصرف الناس عن الثورة عليهم وعلى ولاتهم مثلها، فيها يبررون وصولهم إلى الحكم، كما يبررون

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل فى شرح الملل والنحل، ص٥ .

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٨.

(٣) المصدر نفسه: ص ٩، ص ٧، ص ١٤ - ١٥ وايضا

Macdonald: Development of Muslim theology, Jurisprudence and Conistutional theory. London 1927, p. 131 .

أعمالهم بأن ذلك كله نتيجة لقدر الله تعالى [١] .

ولقد كان **الجهم بن صفوان**[٢] من أول الذين قالوا بالجبر، وإليه تنسب الجبرية الخالصة حيث يروى عنه الشهرستانى قوله "إن الإنسان ليس يقدر على شىء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور فى أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال منه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات، وينسب إليه الأفعال مجازاً، كما ينسب إلى الجمادات كما يقال أثمرت الشجرة وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت وتغيمت السماء وأمطرت، وأزهرت الأرض، إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر، وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً[٣] " .

---

(1) Encyclopedia of Islam: Art: Mutazila: Triton: Muslim theology, London, 1947, P. 55 .

(٢) الجهم بن صفوان: يكنى "أبا محرز"، مولى لبنى راسب من الأزد اليمانية، وأصله من بلخ بخراسان، لا نعرف تاريخ ميلاده، تذكر المصادر أنه ذهب إلى الكوفة، وفيها قابل الجعد بن درهم، وأخذ عنه القول بنفى الصفات، وخلق القــرآن، بناء على منهج عقلى قائم على تأويل النصوص الدينية (انظر: ابن العماد: شذرات الذهب فى أخبار من ذهــب، جــ١، ص١٦٩- ص١٧١، وابن الأثير: الكامل فى التاريخ، جــ٥، ص١٧٧، جــ٩، ص٣٥٠، وجمال الدين القاسمى: تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هــ- ١٩٧٣م، ص١٠)، ثم رجع إلى بلخ، وناظر فيها مقاتل بن سليمان (انظر: جمال الدين القاسمى: تاريخ الجهمية والمعتزلة، ص١٠) غير أن مقاتلاً بنفوذه استطاع أن ينفيه إلى ترمذ، حيث كان مقرباً إلى سلم بن أحوز المازنى، قائد نصر بن يسار، وفيها أى فى ترمذ ناقش السمنية (جمال الدين القاسمى: تاريخ الجهمية والمعتزلة، وابن المرتضى: المنية والأمل، ص٢١، وأحمد بن حنبل: الرد على الجهمية والمعتزلة، ص١٥).

(٣) الشهرستانى: الملل والنحل، على هامش كتاب الفصل فى الملل والنحل لابن حزم، جــ١، ص١١، وانظر مذهبه الكلامى بشىء من التفصيل فى نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام للدكتور علــى سامى النشار، جــ١، ص٣٣٦، وما بعدها، وخالد العسلى: جهم بن صفوان، بغداد، ١٩٦٥م، وهو أوفى مصدر، والدكتور الغرابى: الفرق الإسلامية، نشأة علم الكلام عند المسلمين، مكتبة الحسين التجارية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٤٨م، ص١٨، ص١٩، والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص١٩٩، والأشعرى: مقالات الإسلاميين، جــ١، ص٣٣٨، والخياط: الإنتصار والرد على ابن الراوندى، ص١٢٦، وأحمد بن حنبل: الرد على الجهمية والمعتزلة، ص١٨، ص١٩

وهكذا يقرر الجهم بن صفوان الجبرية المطلقة، فالإنسان مجبر على أفعاله وتنسب إليه أفعاله مجازاً، كما تنسب إلى الجمادات، فليس للإنسان إرادة ولا اختيار، فهو مجبر على أفعاله جبراً تاماً .

ويبدو أن قول جهم بن صفوان بالجبر، كان بدافع ورعه الشديد وشعوره الدائم بتصاغر فعله أمام الفعل الإلهي، وعلى هذا فإن جبريته لم تفرض عليه موقفاً سلبياً، ولا تسليماً بالأمر الواقع فلقد شارك فى الثورة ضد الأمويين، وكان دافعه إلى ذلك فيما يقول جمال الدين القاسمى "العمل بأحكام الكتاب والسنة، والقضاء على سلطتهم الاستبدادية، وجعل الأمر شورى فغالب الظن أن قول جهم بن صفوان بالجبر كان يعنى به أن العمل الإيجابى ضد حكم ما - ضد الأمويين مثلاً - لا يخرج عن التقدير الإلهي ولعل هذا يفسر كيف كان الجهم جبرياً ومع ذلك خرج على الأمويين وقتلوه مع أنهم يشجعون القول فى الجبر[1] .

وكان من الطبيعى أن يظهر من يقول بحرية الإرادة وكان هذا هو قول **معبد الجهنى**[2] الذى راح يعلن أنه لا قدر والأمر آنف [3]، فهو يعد أول من قال بالقدر أى بحرية الإرادة وتابعه عمرو المقصوص وغيلان الدمشقى [4] وكلاهما قتل على يد الأمويين.

(١) الدكتور حسام الألوسى: نشأة الفكر الإسلامى فى بواكيره الأولى، بحث نشر بمجلة عالم الفكر الكويتية، المجلد الثالث، العدد الثانى، ١٩٧٥، ص٤٩٢- ص٤٩٣ .

(٢) **معبد الجهنى**: من التابعين، ومن أول القائلين بالقدر، أى بنفى القـــدر الإلهى، قتله عبد الملك بن مروان أو الحجاج لخروجه مع ابن الأشعث (انظر: الذهبى: ميزان الاعتدال فى نقد الرجال، جـــ٢، ص١٨٢)، ويقرر ابن نباته أنه أخذ القول بالقدر من مصدر مسيحى (ابن نباته: سرح العيون، ص٢٠١ - ص٢٠٢)، وذلك جرياً على وصل المخالفين بمصادر غريبة عن الإسلام.

(٣) معنى العبارة : "لا قدر والأمر آنف" أى لا قدر والأمر يستأنف استئنافاً من غير أن يسبق به سابق قضاء، وتقدير، وإنما اختبارك ودخولك فيه (انظر: ابن منظور: لسان العرب، جـــ٩، ص١٤، والزبيدى : تاج العروس، جـــ٦، ص٤٧).

(٤) غيلان الدمشقى: كان قبطياً فيما يقول ابن قتيبة، ثم أسلم، **وتكلم فى القدر بعد** معبد الجهنى، وقد قتله عبد الملك بن مروان (انظر ابن قتيبة: المعارف، ص٦٢٥) **وله مناقشات** مع ربيعة الرأى، وعمر بن عبد العزيز (انظر الدكتور النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى **الإسلام**) جـــ١، ص٣٢٢).

وهكذا ظهر فى هذا العصر المبكر مناقشات حول الجبر والاختيار وظهر تياران أحدهما جبرى والآخر ينادى بحرية الإرادة الإنسانية وهذه المشكلة كما ذكرنا كان لها اتصال وثيق بمشكلة مرتكب الكبيرة، والتى كما ذكرنا بدأت تطل برأسها منذ مقتل الخليفة عثمان بن عفان وبدأت تتبلور الآراء حولها فمن قائل بكفر مرتكب الكبيرة وهذا من انتهى إليه أوائل الخوارج والذين حكموا بكفر مرتكب الكبيرة ذلك لأنهم يرون أن الإيمان اعتقاد وعمل، والعمل ركن أساسى فى الإيمان، ومرتكب الكبيرة فقد هذا الركن [(١)] بينما ذهب المرجئة [(٢)] إلى أنه لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فأرجأوا الحكم على مرتكب الكبيرة فى الحياة الدنيا وعاملوه معاملة المؤمن، طالما كان ينطق بالشهادتين، حيث إن الإيمان عندهم اعتقاد بالقلب وليس العمل ركناً فيه وجاء واصل بن عطاء رأس المعتزلة برأى يعد على نحو ما – وسطا بين موقف الخوارج والمرجئة – وهو قوله بأن مرتكب الكبيرة لا يكون مؤمناً كما قال المرجئة، ولا كافراً كما قال الخوارج، ولا منافقاً كما قال الحسن البصرى، بل فاسق، وهو إذا خرج من الدنيا من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها، إذ ليس فى الآخرة إلا فريقان، فريق فى الجنة، وفريق فى السعير، لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق الكفار [(٣)].

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ، ص١٥٦، وابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل ص١٨٨ وما بعدها، والبغدادى، الفرق بين، ص ٥٤ وما بعدها، والدكتور أبو الوفا التغنازاتى: علم الكلام وبعض مشكلاته، ص٢٩ وما بعدها، وسوف نفصل الكلام فى عقائد الخوارج عند تناولنا لفرقة الخوارج فيما بعد.

(٢) المرجئة من الإرجاء والإرجاء فيما يذكر الشهرستانى جاء على معنيين للتأخير، الأول: يقصد به التأخير عن إبداء الرأى فى موقف الفرق المتنازعة، وإرجاء الأمر لله تعالى حيث يحكم بينهم يوم القيامة، والثانى: تأخير ركن العمل على ركن الاعتقاد لأن العمل ليس ركناً فى الإيمان (انظر الشهرستانى: الملل والنحل جـ١، ص١٤٤، والبغدادى، الفرق بين الفرق، ص ٢٠٢، والأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ١، ص٢٢٥، ص٢٣٤) .

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٧ – ص ١٣٨. وانظر أيضاً الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص ٨٦، والاسفرايينى: التبصير فى الدين، ص٤٢، والبغدادى: الفرق بين الفـرق، ص ٩٨ – ص٩٩ .

وليس بخاف أن هذه المسألة المتعلقة بالإيمان والكفر، كان لها انعكاساتها على السياسة، فقد اعتبر الخوارج الحكام من بنى أمية مرتكبى كبائر، ومن ثم حكموا بكفرهم وقتالهم، وجاهروا بالثورة عليهم بل اعتبروا جميع مخالفيهم كفاراً، بينما عاشت المرجئة فى سلام مع السلطة الحاكمة وكذلك مع جميع الفرق.

وهكذا يتضح لنا أن علم الكلام فى ظهوره ونشأته كان مرتبطاً بالمشكلات الواقعية والتى عانى منهـا المجتمع الإسلامى فى صدر الإسلام، وحاول معالجتها معالجة دينية .

تطور علم الكلام

تمهيد:

إذا كان علم الكلام قد نشأ نشأة مرتبطة بالمشكلات الواقعية، فإنه لم يظل على بساطته الأولى، وإنما لحقه التطور، وكان فى تطوره مرتبطاً إلى حد كبير بواقع المسلمين الذى بدأ يواجه الكثير من المشكلات الأكثر تعقيدا من المشكلات الأولى، وربما يرجع ذلك إلى دخول الكثير من التيارات الدينية والثقافية إلى العالم الإسلامى ودخلت معظم هذه التيارات فى صراع مع الإسلام، حيث أثارت الأديان المخالفة سواء أكانت سماوية أو غير سماوية، الكثير من المشكلات الدينية وهاجمت الإسلام هجوماً لا هوادة فيه، هذا فضلا عن المذهب الدهرى، الذى حاول أن يبسط نزعته المادية الحسية والتى ترمى إلى تقويض العقيدة الإسلامية من أساسها.

جاءت هذه التيارات جميعها إلى العالم الإسلامى، ووجهت ضرباتها القاسية للإسلام، فكان لابد من التصدى لهذه التيارات، دفاعاً عن الإسلام، وإثباتاً لأصوله فى مقابل هذه الأديان المخالفة التى حاولت تقويض هذه الأصول، وفرضت بعض أفكارها الدينية، وقد استلزمت هذه الغاية الدفاعية الاستعانة بكل وسيلة ممكنة لتدعيم هذه النزعة الدفاعية.

على أن الأديان المخالفة قد استعانت بثقافتها الفلسفية فى هجومها على الإسلام، حيث كانت على صلة سابقة بالفلسفة اليونانية، وهذا اقتضى من المتكلمين أن يستعينوا بهذه الفلسفة التى وفدت إليهم إبان حركة الترجمة، لكى يواجهوا خصومهم بنفس سلاحهم، ولا شك أن اطلاعهم على الفلسفة أفادهم فى صياغة دفاعاتهم عن الإسلام، لكن هذا لم يمنع من أن دخول الفلسفة اليونانية فى المباحث الكلامية أثار الكثير من المشكلات.

كل هذه التيارات الدينية والثقافية كان لها أثرها فى تطور علم الكلام، سواء من ناحية الموضوع أو ناحية المنهج، أما الموضوع فقد توسع بإضافة موضوعات جديدة أثيرت من خلال مواجهته لهذه الأديان، وأما المنهج فقد تدعم بإضافة طرق منهجية جديدة بفضل الاطلاع على الفلسفة والمنطق.

أولاً : مواجهة علم الكلام لتحديات الأديان المخالفة :

١- الأديان السماوية :

التقى الإسلام باليهود وأحبارهم، واختلف معهم فى نقاط كثيرة، صارت موضع نقاش وجدال بين المسلمين واليهود، ويمكن أن نشير إلى بعض هذه النقاط فيما يلى:

(أ) إنكارَ اليهود لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام، وكذا أيضا نبوة عيسى عليه السلام، حيث ذهبوا إلى أن الدين لبنى إسرائيل فقط، وكانت هذه المسألة من أول وأهم نقاط الجدل بين المسلمين واليهود .

(ب) إنكار اليهود للنسخ، حيث قالوا: إن الشريعة لا تكون إلا واحدة، وهى ابتدأت بموسى عليه السلام، وتمت به، فلم يكن قبله شريعة، إلا حدود عقلية، وأحكام مصلحية، ولا تكون بعده شريعة، فأنكروا النسخ فى بعض أحكام الشريعة، لأن النسخ فى الأوامر بداء ـ فى رأيهم ـ والبداء لا يجوز على الله تعالى [١] .

(ج) التشبيه والتجسيم: نزع اليهود إلى التشبيه والتجسيم، وذلك لأنهم وجدوا التوراة مليئة بالتشبيه من: الصورة، والمشافهة، والتكلم جهـرا، والنزول عند طور سيناء انتقالا، والاستواء على العرش استقرارا، وجواز الرؤية فوقا وغير ذلك[٢] .

(د) القول بجوار الرجعة: قال اليهود بجوار الرجعة، ويذهب الشهرستانى إلى أن الذى دفعهم إلى هذا القول أمران: حديث عزيز إذ أماته الله مائة عام ثم بعثه، والثانى: حديث هارون عليه السلام، إذ مات فى التيه، وقد نسبوا إلى موسى قتله، لأن اليهـود كانت إليه أميل، واختلفوا فى حال موته، فمنهم من قال مات

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، على هامش كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، جـ٢، ص ٥٠ .

(٢) المصدر نفسه: جـ٢، ص ٥١ .

وسيرجع، ومنهم من قال غاب وسيرجع [١] .

وهكذا اختلف الدينان، وبدأ الجدال الفكرى بين أحبار اليهود وعلماء المسلمين، فحاول الأولون بما وسعتهم الحيلة الدفاع عن عقائدهم، والطعن فى الإسلام، وتقويض عقائده، كما حاول الآخرون بيان تهافت دعواهم، وتناقض أقوالهم مدافعين عن الإسلام.

لقد اتخذت مجادلات اليهود وهجومهم للمسلميـن طرقا متعددة منها: الطرق السرية، تلك الطرق التى تتوافق مع طبيعة اليهود المغلقة، والتى تلجأ دوماً إلى التخفى والتستر حين تغلب على أمرها، واستطاعوا من خلال هذه الطرق أن يلقوا بكثير من أفكارهم وآرائهم الغريبة، لإثارة البلبلة والقلق داخل العقيدة والفكر الإسلامى عامة، مما أدى إلى تنازع المسلمين وتضاربهم حول هذه الأفكار والآراء.

ومن شأن هذه الطرق السرية أن تنتهـز فترات القلق والاضطراب، فتلقى بنفسها ليزداد الأمر اضطراباً وقلقاً، فهى لا تنمو إلا فى الجو المضطرب، فانتهزوا فترة الاضطراب التى كانت فى صدر الإسلام، وراحوا يلقون بأفكار غريبة عن الإسلام يؤيدون بها التيار المؤيد لعلى (ﷺ) من قبيل الأفكار التى راجت على لسان عبد الله بن سبأ، والتى أثرت فى التشيع الغالى [٢]، كما كانت هناك شخصية يهودية أخرى زكت الطرف المعادى للتيار الشيعى، فزكت عثمان (ﷺ) وشيعته أولا، ثم الأمويين ثانيا، ولعبت دوراً خطيرا فى فتنة عثمان (ﷺ)، وإثارة الأمويين، وهى شخصية كعب الأحبار [٣] .

وهكذا نصب اليهود حبائلهم على الفريقين تزكية للفتنة وعملاً على اتساع الشقة بين الفريقين، منتهزين الفرصة لإلقاء أفكارهم الغليظة داخل العقيدة الإسلامية، تمهيداً لتقويضها والقضاء عليها .

كما انتهزوا الفرصة، للتسلل إلى مجال خطير، وهو مجال التفسير، فلقد استند بعض المفسرين إلى أقـوال بعض اليهود الذين أسلموا، مثل كعب الأحبار،

---

(١) المصدر نفسه: جـ٢، ص ٥١ .

(٢) الدكتور على سامى النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ١، ص ٦٨ ، ص ٧٠

(٣) المصدر نفسه: ص ٦٨ .

ووهب بن منبه، وعبد الله بن سلام، فانتشرت الإسرائيليات فى مجال التفسير، وكانت قصص الأنبياء مجالاً خصباً لها، ذلك لأن هذه القصص قد وردت فى التوراة، وفيها كثير من التفصيلات والزيادات ــ إن حقا ــ وإن ــ باطلا ــ وهى وإن كانت قد وردت فى القرآن الكريم، فهو لم يقصد من سردها مجرد السرد القصصى، وإنما العظة والاعتبار، فأرادوا أن يشبعوا فضول العامة من ميل إلى الأقاصيص فحشوها بكثير من معتقداتهم .

كما انتشرت الإسرائيليات أيضا إلى مجال الحديث النبوى، الذى كان مهيأ لقبول العديد من الأحاديث الضعيفة وغير قوية السند، والتى تعلق بها البعض إلى حد الجزم القاطع بصحتها، كما كان الأمر مهيأ أيضا، لأن يضع الوضاع ما شاء لهم من أحاديث، يروجون بها لأفكارهم ومذاهبهم وانتماءاتهم المتباينة [1] وهذا هيأ الفرصة لليهود أن يلقوا بأفكارهم الغليظة مثل أفكار: الوصاية، والتشبيه والتجسيم، وأحاديث عن الميعاد، وأشراط الساعة، والمهدى المنتظر، والمسيخ الدجال .. وقد لعبت هذه الأحاديث والأفكار دوراً خطيراً فى ظهور الحشوية فى الإسلام، وأعقبها نشأة المشبهة ثم المجسمة، حقا كان للتشبيه والتجسيم مصادر أخرى، لكن الأثر اليهودى كان أهم هذه الآثار.[2] .

قاوم المتكلمون هذه الأفكار كما راحوا يحتجون على جواز النسخ بحجج عقلية ونقلية، موضحين أن النسخ ليس إبطالاً، بل تكميلا وهكذا اتسع نطاق البحث ليشمل مع الناحية الأصولية الكلامية، الناحية الأصولية الفقهية، وقد انتج المسلمون

---

(١) من أهم ما حمل الوضاع إلى الوضع فى الحديث: الخصومات السياسية، كالخصومة بين على بن أبى طالب ومعاوية، فكم من الأحاديث وضعت فى تفضيل كل منهما، وضعهما المناصرون لهما، وكذلك الخصومة بين الأمويين والعباسيين .. وكذلك الخصومات الكلامية: كالخلاف حول القدر، والصفات وغيرها، وحاول أصحاب كل رأى تدعيم رأيه بحديث رسول الله (ﷺ) وكذلك الخلافات الفقهية .... وأيضا النزعة القومية، والأديان المخالفة كاليهودية والمسيحية .. انظر: أحمد أمين: فجر الإسلام، ص ٢١٥، والدكتور النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ١، ص ٣٣٨ وما بعدها .

(٢) الدكتور أحمد صبحى: علم الكلام، المعتزلة، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢، جـ١، ص ٣٣ .

فى هذا الجانب إنتاجا خصبا مبتكرا، فاندفع الأصوليون سواء فى علم الكلام أو الفقه إلى بيان أن النسخ ضرورة إنسانية لابد منها لكى يتوافق الدين مع تطور الحياة الإنسانية.

غير أن هذه المجادلات أدت إلى تسرب التشبيه والتجسيم، والقول بجواز الرجعة، إلى معتقد الفرق الغالية، وقد قاوم ذلك كله علماء الكلام من معتزلة وأشعرية.

ولعل من أشهر ردود المتكلمين على اليهود، ما أودعه الشهرستانى (ت ٤٥٦هـ) فى كتابه "الملل والنحل" (١) وابن حزم (ت٤٥٦ هـ) فى كتابه "الفصل فى الملل والأهواء والنحل" (٢)، وابن القيم (ت ٧٥١ هـ) فى كتابه "هداية الحيارى فى أجوبة اليهود والنصارى" (٣) ... وغيرهم .

وقابل الإسلام المسيحيين أيضا فى شبه الجزيرة العربية، وكانت مسيحيتهم مسيحية تدركها العقول بفطرتها، دون تعقد أو التواء، وكانوا نصبين لا يجتهدون فى الأناجيل، وقد أورد القرآن الكريم مقابلة الإسلام لهذه المسيحية فى قصة المباهلة (٤) .

غير أن الإسلام بعد أن فتح بلاد ما بين النهرين والشام ومصر، قابل مسيحية أخرى تختلف عن المسيحية الأولى، مسيحية عقلية، تسلحت بالمنطق الصورى حتى آخر الأشكال الوجودية، ومتصلة أيضا بالفلسفة الهندية والإيرانية،

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، على هامش كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم، جـ٢، ص ٥٠ – ص ٥٩ .

(٢) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، وعلى هامشه كتاب الملل والنحل للشهرستانى جـ١، ص ١٥٨ – ص ٢٢٤ .

(٣) ابن القيم: هداية الحيارى فى أجوبة اليهود والنصارى، المكتبة القيمة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٩٩ هـ .

(٤) وذلك فى قوله تعالى "قل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم، ونساءنا ونساءكم، وأنفسنا وأنفسكم، ثم نبتهل، فنجعل لعنة الله على الكاذبين" (سورة آل عمران آية ٦١) .

وفى هذا يقول أوليرى: "وفى نهاية القرن الثانى لم تكن المسيحية قوية بعدد أتباعها، بل كانت محصنة بنتاجها العقلى واستخدامها للفلسفة" (١) .

لقد بدأت المناقشات بين المسلمين والمسيحية فى رقة ولين، ولعل ذلك راجع إلى تعاليم القرآن فى هذا الصدد، وهو أمره بمجادلتهم جدالاً حسنا وأيضا لإشارته أن المسيحيين أقرب مودة من سواهم للمسلمين، ذلك أن منهم قسيسين ورهبانا تفيض أعينهم بالدمع من خشية الله تعالى، واطمأن المسيحيون فى ظل الإسلام، وبلغ من التسامح أن المسلمين حينما فتحوا دمشق تعهدوا لمواطنيها من النصارى بإبقاء خمس عشرة كنيسة، مع الحرية التامة فى ممارسة العبادة، بل إن إحدى هذه الكنائس، وهى كنيسة اليعاقبة كانت مجاورة لقصر الخليفة حتى خلافة هشام بن عبد المـــلك(٢).

ومن مظاهر التسامح الدينى، نجد الخلفاء قد استعانوا، بكثير من الشخصيات المسيحية فى قيادة الدولة الإسلامية (٣) وشارك المسيحيون مشاركة فعالة فى حركة نقل العلوم والفلسفة اليونانية، وبلغت الحرية الدينية أوجها حين سمح الخلفاء بأن تعقد مناقشات المسيحيين ومجادلاتهم للمسلمين فى بلاطهم وتحت رعايتهم، ويضرب watt لذلك مثلا بالمناقشات التى كانت تعقد فى بلاط الخليفة

---

(١) أوليرى: علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة الدكتور وهيب كامل، ومراجعة زكى على، النهضة المصرية، ١٩٦٢، ص ٦٤ .

(٢) لويس جارديه: فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية، ترجمه إلى العربية، الشيخ الدكتور صبحى الصالحى، والأب الدكتور فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٧م، جـــ١، ص ٥٦ .

(٣) من أمثلة ذلك استعانة الخليفة معاوية بسرجيوس بن منصور الرومى المسيحى، فكان كاتبه وصاحب أمره (انظر الطبـــرى: تاريخ الأمم والملوك، المطبعة الحسينية، القاهرة، الطبعة الأولى، جـــ٦، ص ١٨٣، وابن الأثير: الكامل فى التاريخ، لندن، ١٢٨٣هـــ، جـــ٤، ص ١٧) وبعد وفاة معاوية بقيت لسرجيوس مكانته فكان يستشيرة فى الملمات ويسأله الرأى (انظر: تاريخ الأمم والملوك، جـــ٦، ص ١٩٤، وابن الأثيـــر: الكامل فى التاريخ، جـــ٤، ص ١٧)، ثم ورث تلك المكانة يوحنا الدمشقى (أو يحيى الدمشقى)، كما أنه من المعروف أن الأخطل الشاعر المسيحى، كان من المقربين من بنى أمية، وكان لسان حالهم، ووسيلتهم فى الرد والدفاع (انظر: أبو الفرج الأصفهانى، الأغانى، القاهرة، ١٩٠٥م، جـــ١٤، ص ١٠٠٢) .

المهدى مع البطريك تومثى Timathy، ويذكر أن الكتاب المسجل لهذه المناقشات مازال بين أيدينا[١].

ولقد كانت هناك شخصيات مسيحية لها قدرها فى الدفاع عن المسيحية كشخصية يوحنا الدمشقى ــ مثلا ــ الذى يعد من أكبر علماء اللاهوت فى الكنيسة الشرقية، وأعظم علماء اللاهوت المسيحى عامة[٢]. وقد ألف عدة كتب فى اللاهوت والفلسفة منها : "ينبوع الحكمة" و"المقدمة فى العقائد" و"الإيمان الحق" "والثالوث الأقدس" و"إيضاح الإيمان" [٣]، وقد أثر يوحنا الدمشقى أثراً بالغاً فى الغرب المسيحى، فقد ترجم كتابه "الإيمان الحق" إلى اللاتينية، واطلع عليه توما الاكوينى، واستفاد منه[٤]، وقد أشار ماكدونالد إلى جهود يوحنا الدمشقى فى الدفاع عن المسيحية، دفاعا قائما على أصول جدلية، حيث يقرر أن يوحنا الدمشقى قد وضع للمسيحى دليلاً لمناقشة المسلم على شكل حوار، أسئلة وأجوبة، إذا قال لك المسلم كذا، فقل له كذا ......[٥]

لقد اقتضت المناقشات بين المسلمين والمسيحيين أن يقف متكلمو الإسلام على مذاهب المسيحية، ويفهموها فهما وافياً وموضوعياً، وقد قام فريق من متكلمى الإسلام بهذا العمل خير قيام، ومن الأمثلة على ذلك ما أورده الشهرستانى فى كتابه "الملل والنحل" حيث عرض المذاهب المسيحية عرضا موضوعيا، قبل الرد عليهم فى المسائل الخلافية [٦] . وكذلك القاضى عبدالجبار المعتزلى الذى عرض مذاهبهم

---

(1) Watt: Free will and predestination in early Islam, London, 1948, P. 58.

(٢) زهدى جار الله : المعتزلة، ص ٣٤ .

(3) Encyclopedia Britannica, Vol, 5 Art: Johna Damescus.

(٤) لويس جارديه والآب قنوانى: فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية، الترجمة العربية، جــ٢، ص ٣٣ .

(5) Macdonald : Muslim theology P. 132

(٦) الشهرستانى: الملل والنحل، على هامش كتاب "الفصل فى الملل والأهــواء والنحل لابن حزم، جــ٢، ص ٥٩ – ص ٧٠ .

فى أمانة نادرة[1]. كما سبق للجاحظ [2]، والأشعرى [3]، والباقلانى [4]، والإمام الجوينى [5]، أن قاموا بهذا الأمر وكذلك الإمام الغزالى، [6]، وابن حزم، [7] .... وغيرهم .

ليس من شك فى أن هذه المناقشات قد أدت إلى تطور علـم الكلام، حيث أضيفت له موضوعات ومشكلات جديدة، كما أدت إلى تدعيم مناقشاته لمشكلات كانت قد ظهرت .

ومن هذه المشكلات التى احتلت مكانا بارزا فى الدراسـات الكلامية، وتطور النقاش فيها بفعل هذا اللقاء، مشكلة كلام الله أو خلق القرآن: لقد حاول جارديه وكذلك الآب قنواتى أن يرد المناقشات التى دارت حـول القرآن أقديم هو أم مخلوق إلى مناقشات المسيحيين للمسلمين حول "كلمة الله"، حيث يذهبان إلى

---

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس، الفرق غير الإسلامية، بتحقيق محمد محمود الخضيرى، مراجعة الدكتور ابراهيم مدكور، واشراف الدكتور طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والأنباء والنشر، الدار القومية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٥، ص ٨٠ -١١٣، وتناول مسائل الخلاف من ص ١١٩ - ص ١٥١

(٢) الجاحظ: رسالة الرد على النصارى، ضمن ثلاث رسائل للجاحظ، نشرها يوشع فينكل، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٢هـ .

(٣) ابن عساكر: تبيين كذب المفترى، دار الكتاب العربى، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٣٩٩هـ يذكر فيه للأشعرى كتاباً يسمى (الفصول) "رد فيه على البراهمة، واليهود، وكتابا خصصه لعرض عقائد المسيحية والرد عليها.

(٤) الباقلانى: التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطله، تحقيق الخضيرى والدكتور أبو ريدة .

(٥) عرض لذلك فى كتابه الشامل فى أصول الدين انظر: الدكتورة فوقية حسين محمود: الجوينى (إمام الحرمين)، سلسلة أعلام العرب، من مطبوعات وزارة الثقافة، القاهرة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، ص ٨٤ .

(٦) الغزالى: الرد الجميل لإلهية المسيح بصريح الإنجيل، اكتشفه المستشرق الفرنسى ماسينيون، وقام بتصحيحه الآب روبير شد بفان اليسوعى، ونشر فى باريس عام ١٩٢٩م وأعيد نشره بالقاهرة، وقام بتصحيحه وترجمة مقدماته والتعليق عليها وعلى بعض النصوص، عبدالعزيز عبدالحق، مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، القاهرة ١٣٩٣هـ.

(٧) الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ٢، ص ٢ - ص ٨٠ .

القول: "بأن مسألة القرآن غير المخلوق، والتى تعود بأصلها فيما يبدو وكما أثبت المستشرق "بيكـــر" إلى مسألة "الكلمة"، فنحن نعلم أن القرآن يقول فى عيسى إنه "كلمة الله" أو "روحه" وما كان ليشق على مسيحيى تأويل هذه التسميات، ومن هنا نشأ الاعتراض الذى وجهه أهل الجدل من المسيحيين إلى المسلمين: من هو المسيح؟ - أنه - كلمه الله - فهل هذه الكلمة مخلوقه أم غير مخلوقه؟، وأن كانت غير مخلوقه كان المسيح هو الله، وإن كانت مخلوقه لم يكن الله قبل تولدها ذا " كلمة " و " روح " وبكلام آخر كان المسيحيون يستخدمون البرهان بالكلمة المخلوقة أو غير المخلوقة، ليرغموا المسلمين على الاعتراف بألوهية المسيح، فاضطر المسلمون إلى الإجابة، وربما **كان ذلك هو الأصل فى القرآن المخلوق أو غير المخلوق**[1] .

غير أن البحث ما لبث أن انتقل إلى "كلام الله" بوجه عام، هل هو قديم أم مخلوق، وإذا كان قديما، فهذا يؤدى إلى تعدد القدماء، وإذا كان محدثا، فكيف ذلك والكلام يدل على العلم، بل هو مظهر له؟، تبنى المعتزلة القول بخلق القرآن الكريم، وأنكر الحنابلة وصف القرآن الكريم، بأنه مخلوق، وكانت فتنة بين المسلمين، ومحنة للحنابلة [2] .

كما لزم عن مقابلة الإسلام للمسيحية البحث فى مسألة "الجوهر" و"الأقانيم" (الصفات)، و"الاتحاد"، و"التجسد"، والبحث فى "صفات الله تعالى" هل عين ذاته غير مستقلة عن الذات، أم هى غير ذاته.

وأنتج هذا اللقاء بين المسيحية والإسلام تدعيم القول فى مسألة الجبر والاختيار وتعلقهما بالمسئولية، وذلك من خلال مناقشة المتكلمين لمسألة الفداء والخلاص من الخطيئة الأولى التى حملها البشر عن أبيهم الأول، فأكدوا على الحرية، والمسئولية الفردية، وإن كان بعض المتكلمين قد جاهروا بالقول بـــ "الجبر"

---

(١) جارديه والآب قنواتى: فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية جــ١، ص ٦١.

(٢) الدكتور أحمد صبحى: فى علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين، الجزء الأول، المعتزلة، ص ٤٥ .

ودعموا القول به، فكان بدافع من ورعهم الدينى، أى بدافع التقوى والإيمان، الذى يقضى فى نظرهم بتلاشى الإرادة الإنسانية واضمحلالها، فى مقابل إرادة الله تعالى ومشيئته المطلقة، ولم يكن ذلك انطلاقا من أن طبيعة الإسلام تقتضى الاعتقاد بمذهب الجبر فيما يقول القديس يوحنا الدمشقى، لأن القول بالجبر [1] لا ينجسم مع القول بالمسئولية الفردية التى نادى بها الإسلام، بل ينجسم مع القول بالمسئولية الجماعية وتحمل الخطيئة الأولى وتوارثها.

وهكذا أتاح لقاء المتكلمين بعلماء اللاهوت المسيحى البحث فى مشكلات مهمة دارت حول: ذات الله وصفاته، وكلام الله، وتفسير الخير والشر، والمسئولية، وكانت هذه المشكلات من المشكلات التى شكل البحث فيها جزءاً مهماً من تاريخ علم الكلام، وكانت تمثل مرحلة من مراحل تطور علم الكلام .

وليس من شك فى أن تلاقى التيارات الفكرية والدينية قد يحدث عنه أحيانا نوعٌ من التأثير والتأثر، وربما يكون قد حدث شىء من هذا القبيل، حيث يزعم بعض مؤرخى علم الكلام أن بعض الأفكار المسيحية قد تسربت ــ مثلا ــ إلى الفكر الاعتزالى، فالشهرستانى ــ كمفكر أشعرى مخالف للمعتزلة ــ على سبيل المثال يتهم المعتزلة بأنها تأثرت بالمذهب النسطورى، فيقول: إنه (أى نسطور) تصــرف فى الأناجيل بحكم رأيه، وأضاف إليه ــ ومن تابعه ــ كإضافة المعتزلة إلى هذه الشريعة، بل يقارن قول نسطور بأن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة: الوجود، والعلم، والحياة، وأن هذه الأقانيم ليست هى زائدة على الذات ولا هى هو، بأن ذلك هو أساس المذهب المعتزلى فى الصفات[2]، وإن أشبه مذاهب شيوخ الاعتزال فى الصفات، بمذهب نسطور هو مذهب أبى هاشم الجبائى فى الأحوال والذى يقضى بالقول بأن الصفات وراء الذات لا موجودة ولا معدومة.

ومن الجدير بالذكر أن قول المعتزلة بوجه عام فى الصفات، يقوم على التوحيد المطلق فى أعلــى صوره، ولا يتصل بفكرة الأقانيم، وإنما يقوم على

---

(١) جارديه والآب قنواتى: فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية، جـ١، ص ٦١ .

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ٢ ص ٦٤ - ص ٦٥ .

التنزيه المطلق، والذى يعد أهم مقولة يقوم عليها الفكر الاعتزالى عامة، هذا فضلا عن أن أبا هاشم الجبائى فى قوله بالأحوال صدر عن وجهة نظر مخالفة للمسيحية، والتى بدأت من الواحد، الذى يتعدد ويتشكل، ثم يعود واحداً، وقد لا يعود، بينما بدأ أبو هاشم ــ والمعتزلة عامة ــ من الواحد الذى يبقى واحداً على الإطلاق [1]، وقد عرض لنا القاضى عبد الجبار مناقشة الجبائى للمسيحية - فى هذا الصدد - والتى تميزت بالدقة الشديدة [2] .

على أن مناقشة المتكلمين للمسيحية أفادت فى نقطة مهمة، وهى نقطة المنهج، فلقد استخدم آباء الكنيسة المنطق الأرسطى بشكل خاص فى جدلهم، حتى آخر الأشكال الحملية ــ أى عند الفصل السابع من التحليلات الأولى، فكان المنطق هو سلاحهم الذى أقاموا عليه جدلهم مع المتكلمين، كما استفاد بالفلسفة اليونانية فى هذا الصدد، ومن هنا كان على المسلمين أن يطلعوا على المنطق الأرسطى والفلسفة اليونانية ليستخدموا نفس السلاح ثم مالبثوا أن قاوموا هذا المنطق بعد أن تبينوا عيوبه، وأقاموا منطقا إسلامياً فى مقابل هذا المنطق الأرسطى [3] .

على أن ذلك لم يمنع من تسرب بعض الأفكار المسيحية إلى الفكر الإسلامى مثل فكرة رفع عيسى عليه السلام إلى السماء بجسمه وروحه، وأنه لم يمت، وأنه سيعود، كما تسربت إليهم فكرة الحلول، حلول اللاهوت فى الناسوت، كما أن فكرة حوارى المسيح عليه السلام الاثنى عشر، شبيه بفكرة النقباء، والمهدى المنتظر عند الشيعة الإمامية، .. وغيرها من الأفكار .

---

(١) الدكتــور على سامى النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـــ١، ص ٩٦- ص ٩٧

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـــ٥، ص ٨٠ وما بعدها .

(٣) النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جــ١، ص ١٠٠ .

٢- الملل والأهواء والنحل :

أ- الديانات الفارسية

قابل الإسلام الديانات الفارسية، حين فتح بلاد فارس، حيث ظل بعض الفرس على دياناتهم، كما ظلت الزرادشتية ـ والتى كانت على مدى أكثر من ألف سنة مقوما من أهم مقومات الحضارة الفارسية قبل الإسلام ـ قائمة، فلم يكن، استئصالها أمراً ميسوراً [(١)]. بل ظلت فى عقول الناس ووجدانهم، وفى بقائها تشكلت فى أشكال جديدة منها الشكل **الغنوصى** [(٢)]، فصارت تمثل تياراً باطنيا عميقا .

لقد وقف مؤرخو الملل والنحل من المسلمين على عقائد هذه الأديان الفارسية المتأخرة القائمة على فكرة التثنية، وقد نشأت هذه الأديان فى بدايتها نشأة غير غنوصية كالكيومرثيه [(٣)]، والزروانية [(٤)]، والزرادشتية[(٥)]، ثم انتهت إلى

---

(١) الدكتور أحمد صبحى: فى علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين، جـ١، المعتزلة، ص ٥٨ .

(٢) الغنوصية: Gnosticism وهى كلمة يونانية الأصل تعنى المعرفة الباطنية، أى التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، أو تذوق تلك المعارف تذوقا مباشراً بأن تلقى فى النفس إلقاءً، فلا تستند إلى الاستدلال أو البرهنة العقلية (انظر الدكتور النشار: نشأ التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ١، ص ١٨٦).

(٣) الكيومرثية: (بالكاف الفارسية، وتنطقg فى الانجليزية)، وهى ديانه ترى أن أصلى العالم هما: النور والظلمة، غير أن النور قديم أزلى، والظلمة محدثة من فكرة رديئة انتابت النور، فامتزجا، وخلاصهما فى قضاء يزدان (أى النور) على أهرمن (أى الظلمة) (انظر: الشهرستانى: الملل والنحل على هامش الفصل فى الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، جـ٢، ص ٧٣ - ص ٧٤ وأنظر أيضا : الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ١، ص ١٩٠ .

(٤) الزروانية: ترى أن أصلى العالم قديمان، وحدث الامتزاج بينهما، ذلك الامتزاج الذى سوف ينتهى بانتصار النور على الظلمة (انظر: الشهرستانى: الملل والنحل على هامش الفصل فى الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، جـ٢، ص ٧٤ - ص ٧٦ وأنظر أيضاً الدكتور النشار نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ١، ص ٢٢١).

(٥) الزرادشتية: هو ذلك الدين الفارسى الذى استمر فى وجوده حتى دخول الإسلام بلاد فارس ويسمى الدين البارسى نسبة إلى "باريس" وهى كلمة فارسية معناها التقوى أو الورع أو العدل (انظر: حامد عبدالقادر: زرادشت الحكيم نبى قدامى الإيرانيين، حياته وفلسفته، مكتبة نهضة=

وغنوصية عنيفة كالمانوية[1]، والمزدكية [1] وقد جمعها المسلمون تحت اسم

=مصر، القاهرة ١٩٥٦، ص ١٥) وينسب إلى زرادشت الذى ذاع أمره وانتشر فى النصف الثانى من القرن السابع قبل الميلاد ولد حوالى سنة ٦٦٠ق.م. وتوفى ٥٧٢ ق.م وعمره ٧٧ سنة وولد فى أذربيجان. وقد رويت بشارات بشرت بمولده شاعت عند قدامى الإيرانيين، وهناك أساطير تدل على اعتقادهم بأنه روح الله، تقمصت جسد هذا المخلوق البشرى وحلت برحم امه. ثم ولدته بشرا سويا (الشهرستانى : الملل والنحل جـ٢، ص ٧٧) ولقد أحيطت نشأة زرداشت الأولى وحياته عامة بكثير من الأساطير والمعجزات (انظر: الشهرستانى: الملل والنحل، جـ٢ ص ٧٧ .

ولزرادشت كتاب مقدس فيه أسس عقيدته واحكامها وشريعتها، ويسمى بالعربية "ابستاق" أو "وستاق" وبالسريانية (ابستاكا) وبالفارسية الحديثة "ابستا"، وقد اشار إليه مؤرخو الاديان (البيرونى: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة، عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ، ص١٩، ص ٦٣ -ص ٦٨) واتسمت عقيدته بعبادة النار، والقول بالاثنينية. ويرى الدكتور النشار أنه قد شاب معرفة مذهب زرادشت بعض الاضطراب والغموض عند المسلمين، الأمر الذى جعل بعضهم يصوره على أنه مذهب توحيد (انظر: نشأة التفكير الفلسفى جـ١ ص ١٩٢-١٩٣، وانظر عرض الشهرستانى لمذهب زرادشت فى الملل والنحل، جـ٢ ص ٧٨-٧٩ وحامد عبدالقادر: زرادشت الحكم ص ٨٠ -٨٢). على أنه مازال للدين البارسى أو للزرادشتيه اتباع قلائل فى العالم الإسلامى، واثره واضح فى طوائف الباطنية من: قرامطه وحشاشيين.. وغيرها، وقد اعترفت بهم البهائية أخيرا، حيث وجدت فى كتابهم بشارات، "بالبهاء" و"الباب" .

(١) المانوية نسبة إلى مانى بن فاتك ولد حوالى سنة ٢١٥م، أحيطت ولادته ونشأته بشىء من المعجزات!! درس الأديان الفارسية القديمة وبخاصة الزرادشتية، كما درس المسيحية وأخذ بالغنوص، رفض الأناجيل المعروفة فى عصره ورأى تعارضا كبيرا بينها، فاختار فقط بعض اجزاء منها، واستند على اناجيل أعلن أنها أقدم الأناجيل وقرر أن المسيح لم يصلب مستندا على ما بين يديه من الأناجيل، وعلى الأخبار المتواترة التى وصلته، وقد كان قريب العهد من ظهور المسيح، ورفض العهد القديم لما أصابه من التحريف، وهاجم اليهودية هجوما عنيفا .

وكان مانى يقول بوجود كائن ثنائى الطبيعة وبوجود مبدأين أو كائنين يسيطران على العالم هما: مبدأ النور ومبدأ الظلام، فالنور مصدر الخير، والظلام منشأ الشر.

ويعترف مانى بأن بوذا وزرداشت كانا نتبيين مرسلين ولا يعترف بأنبياء بنى إسرائيل، ويعترف بنبوة عيسى عليه السلام، ويقول إنه جزء انفصل من عالم النور وتجسد تجسدا ظاهريا، أما الذى صلبه اليهود، فهو شبح مزيف، وليس عيسى الحقيقى، ويمكن الرجوع إلى=

"المجوس"[٢]

وفى الحقيقة إن مؤرخى الملل والنحل، قد أحسوا بما بين هذه المذاهب من

=مزيد من التفصيل فى المصادر التالية (ابن النديم، الفهرست، مكتبة خياط بيروت، (طبعة فلوجل)، ص٣٢٧-٣٣٧، وفيه تفصيل شديد عن مانى وعقيدته وشريعته وكتبه واتباعه ويعد من أهم المصادر القديمة فى هذا الصدد، والقاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٥، " الفرق غير الإسلامية ص ١ - ص ١٥ وفيه تدقيق شديد فى ذكر عقائد المانوية فقد اعتمد على ماكتبه رؤساء المانويه واتباعها وانظر أيضا عرض الشهرستانى للمانوية فى الملل والنحل، جـ٢، ص ٨١-٨٩ وانظر أيضاً البيرونى: تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة العقل أو مرذولة، ص٣١، ص ٣٧، ص ٤١، ومن المصادر الحديثة حامد عبد القادر: زرادشت الحكيم، ص ١٢٥-١٢٨، الدكتور النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ١، ص ١٩٥-١٩٦) .

(١) المزدكية: نسبة إلى مزدك الفارسى، من نيسابور. ولد فى أواخر القرن الخامس عام ٤٨٧م وقبل عام ٥٢٣م كان مانويا، ثم خرج عن المانوية فقال إن الامتزاج بن المبدأين (النور والظلمة) قد تم اتفاقا، وخلاصهما اتفاقا أيضاً، وأرجع الأصلين القديمين (النور - والظلمة) إلى ثلاثة أصول مادية هى: الماء، والنار، والهواء والتى اختلطت، فحدث من اختلاطها على نسب متساوية مدبر النور وعلى نسب غير متفاوتة مدبر الشر، والمادة الأولى مادة الخير، مادة صافية، والمادة الثانية، مادة الشر، مادة كدرة. ويدخل المذهب فى غنوصية شديدة فيذهب إلى القول بأن الانسان لكى يعود ربانيا لابد أن تكون بين يديه أربع قوى: قوة التمييز، والفهم، والحفظ، والسرور، فمن ملكها واجتمعت فيه، انفتح له السر الأكبر، وارتفعت عنه التكاليف فأحلت له الدنيا بما فيها من متاع بل إنه أمر اتباعه بأن يمتنعوا عن الحرب والبغضاء والمشاحنة، وذلك بأن أحل لهم شيوعية المال والنساء، فهما سبب كل حرب وبلاء فجعل الناس فيها شركة كاشتراكهم فى الماء، والنار، والكلأ (انظر: القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ٥ الفرق غير الإسلامية ص ١٦ والشهرستانى: الملل والنحل، جـ٢ ص ٨٦ - ٨٧ والدكتور النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ١ ص ١٩٧). ويبدو أن المزدكية ظهرت كثورة اجتماعية على الزرادشتية التى كانت تدعم النظام الطبقى وتؤازره (انظر الدكتور. أحمد صبحى: فى علم الكلام جـ١ ص ٥٧ والدكتور النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ١ ص ١٩٧)

(٢) اسم المجوس لم يكن تسميه من المسلمين، فهى تسمية واردة فى القرآن الكريم (انظر سورة الحج آية ١٧)، وهذا يدل على أن التسمية سبقت نزول القرآن الكريم، أى أنها من تسمية العرب قبل الإسلام.

فروق، فكانوا يميزون بين مذاهب أصحاب الاثنين، ويقصدون بأصحاب الاثنين أصحاب تلك الديانات الثنوية، التى صدرت فى الأصل عن فكرة أخلاقية بحتة، وهى تفسير الشر فى العالم، فردوه إلى مبدأ فاعل، كما ردوا الخير إلى فاعل ثان، واختلف أصحاب هذه الديانات فيما بينهم فى: هل المبدآن قديمان؟، وهما الخير ويمثله النور، والشر وتمثله الظلمة، أم أن النور قديم؟ والظلمة محدثة؟، وكيف حدث الامتزاج بينهما؟، وكيف يتم الخلاص؟، يقول الشهرستانى فى وصف مذاهب الثنوية: "واختصت بالمجوس، حتى أثبتوا أصلين اثنين مدبرين قديمين، يقسمان الخير والشر، والنفع والضرر، والصلاح والفساد، يسمون أحدهم النور، والثانى الظلمة، وبالفارسية يزدان وأهرمن، ولهم فى ذلك تفصيل ومذاهب، ومسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين: الأولى: بيان سبب امتزاج النور بالظلمة، والثانية: سبب خلاص النور من الظلمة، وجعلوا الامتزاج مبدأ، والخلاص معاداً"

إن قول أصحاب الاثنين فى تفسير الخير والشر على هذا النحو، أثار لدى متكلمى الإسلام الشعور بضرورة البحث عن تفسير للشر يتناسب مع خيرية الله تعالى وإرادته وقدرته وعلمه المسبق وحكمته، ولعل هذا ما دفع بمتكلمى المعتزلة إلى البحث فى مشكلة الخير والشر، وتخصيص أصل من أهم أصولهم لمعالجتها وهو أصل العدل.

وبلا شك كانت هذه الديانات الثنوية تمثل خطرا شديدا على الإسلام فلقد ساهمت فى تكوين تيار باطنى ضد الإسلام.

ويبدو أنه كان هناك اتصال مبكر بين المسلمين وهذه التيارات [١] مما أدى إلى انتشارها فى أرجاء العالم الإسلامى فلقد هاجمت الغنوصية الإسلام منذ كان فى مهده، وظهر هذا واضحاً عند هؤلاء الذين وقفوا من الإسلام موقفا عدائيا، حيث لم يستطيعوا التخلص من هذه النزعة [٢] .

---

(١) يبدو أنه كان هناك اتصال بين الغنوصية والشعوب العربية قبل الإسلام، فلقد كان الغنوص منتشرا فى قبيلة كندة اليمنية ويقول الدكتور النشار: ومن العجب أن تكون قبيلة كندة بعد الإسلام موطنا للشيعة الغالية الغنوصية (انظر نشأة التفكير الفلسفى جـ١، ص ١٩٨) .

(٢) هذا ما نجده عند أبى سفيان بن حرب، والذى كان قبل إسلامه غنوصيا وبعد إسلامه لم-

ومع فتح بلاد فارس زاد اتصال العالم الإسلامى بديانات فارس المتسمة بالغنوص، فأدى هذا إلى انتشار هذه الديانات وأفكارها فى أرجاء العالم الإسلامى، فظهر عدد من الغنوصيين زاد فى بعض الجهات زيادة كبيرة .

فلقد ذكر لنا ابن النديم أسماء عدد من المتكلمين الذين أظهروا الإسلام وأبطنوا الزندقة [(١)] يذكر منهم ابن طالوت، وابن أخى أبى شاكر، وابن الأعدى الحريرى، ونعمان الثنوى، وابن أبى العوجاء، وصالح بن عبد القدوس، ولهؤلاء فيما يقول ابن النديم كتب مصنفه فى نصرة الاثنين ومذاهب أهلها، وهذا عين ما ذهب إليه القاضى عبد الجبار [(٢)]، وقد نقضوا أيضا كتبا كثيرة صنفها المتكلمون فى الرد على أهل الاثنين [(٣)] .

كما انتشر المذهب الثنوى بين الشعراء والأدباء وروجوا له، ومن الشعراء: بشار بن برد، واسحق بن خلف، وابن ميادة، وسلم الخاسر، وعلى ابن الخليل، وعلى بن ثابت، ويذكر أيضاً ممن اشتهر بالزندقة أى المانوية أبو عيسى الوراق، وأبو العباس الناشئ، والجيهانى محمد بن أحمد، وكذلك أيضاً تفشت فى عدد من حكام المسلمين ذوى الأصول الفارسية، فالبرامكة بأسرها - فيما يقول ابن النديم - ما عدا محمد ابن خالد بن برمك كانت زنادقة، والفضل وأخيه الحسن، ومحمد ابن عبد الله كاتب الخليفة المهدى [(٤)] .

=يتخلص تماما من بقايا الغنوصية. (الدكتور النشار: نشأة التفكير الفلسفى جـ١ ص ١٩٩) وكذلك أيضا مسيلمة الكذاب (نفس المصدر، ص ١٩٩) وغيرهما .

(١) ابن النديم: الفهرست، ص ٣٣٨ .

(٢) يحكى القاضى عبد الجبار عقائد ابن طالوت وابن أبى شاكر وأبى شاكر الديصانى، والنعمان الثنوى، وغسان الرهاوى وابن المقفع، ومن الشعراء بشار بن برد (انظر: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ٥ ص ١٠ - ٢١)، ويمكن أيضا الرجوع إلى أقوالهم عند الخياط فى كتابه: الانتصار (انظر: ابن طالوت ص ١٤٢، ص ٢١٨، أبو شاكر الديصانى، ص ١٤٢، ص ٢١٨). وانظر كتاب الامتاع والمؤانسة لأبى حيان التوحيدى نشرة أحمد أمين وأحمد الزين، جـ٢، ص ١٩ أيضاً مثالب الوزيرين، أخلاق الصاحب بن عباد، وابن العميد، وتحقيق ابراهيم الكيلانى، دمشق، ١٩٦١م، ص ١٢٥ - ١٣٠ .

(٣) ابن النديم: الفهرست، ٣٢٨ .

(٤) المصدر نفسه: ص ٢٣٨ .

ولقد انتشرت المذاهب الثنوية الغنوصية وبالذات المانوية فى أجزاء كثيرة من العالم الإسلامى، بفضل الكتب التى كتبت فى نصرتها، وفى ظل حركة منظمة كانت تهدف إلى القضاء على الإسلام، بدأت هذه الحركة بعبد الله بن المقفع والذى قضى أكثر سنى حياته فى الدولة الأموية، ويقال إنه كان زرادشتيا كما يقال إنه كان مانويا أو مزدكيا، فلقد ترجم كتاب مزدك، المعروف بـــ "ديستاو" والذى من خلاله انتشرت العقائد المزدكية وكتب كتابا فى الطعن على القرآن الكريم بعنوان "الدرة اليتيمة فى معارضة القرآن" [١] وترجم كتاب "كليلة ودمنة" مضيفا إليه بابا سماه باب برزويه [٢] يعده النشار من أخطر ما قيل فى نقد الأديان عامة، منتهياً إلى استحالة الوصول فيها إلى اليقين. واعتبـــر العقل وحده أعظم وسيلة وأفضلها للمعرفة !! [٣] .

فابن المقفع فيما يرى كثير من مؤرخى العقائد كالبيرونى[٤] كان يرمى إلى نشر الإلحاد والزندقة والتحلل من الإسلام.

---

(١) اشتهر عن ابن المقفع أنه اشتغل بمعارضة القرآن الكريم مدة ثم مزق ما جمع واستحيا لنفسه من إظهاره، وقالوا إن المعارضة كانت "بالدرة اليتيمة ولكن الرافعى يـــرى أنها تعد طبقة من طبقات البلاغة وليس فيها شيئا من المعارضة، وإنما أشيع ذلك لأن ابن المقفع كان متهما عند الناس فى دينه (انظر: مصطفى صادق الرافعى: اعجاز القرآن والبلاغة النبوية، القاهرة، الطبعة الثامنة، بدون تاريخ ص ١٧٨ - ١٧٩)، ولعله فى هذا كان متابعاً للإمام الباقلانى الذى ذكر أن هذا الكتاب منسوخ من كتاب "بزرجمهر" وانتهى إلى إنكار أن يكون لابن المقفع كتاباً يعارض فيه القرآن حيث يؤكد أنه لا يوجد له كتاب يدعى مدع أنه عارض فيه القرآن بل يزعمون أنه اشتغل بذلك مدة، ثم مزق ما جمع واستحيا لنفسه من إظهاره، فقد أصاب وأبصر القصد ولا يمنع أن يشتبه عليه الحال فى الابتداء، ثم يلوح له رشده، ويتبين له أمره، وينكشف له عجزه، ولو كان بقى على اشتباه الحال عليه، لم يخف علينا موضع عقله ولم يشتبه لدينا وجه شبهته» (انظر: الباقلانى: إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة الطبعة الخامسة، ١٩٨١ ص ٢٢) .

(٢) برزويه هو الاسم الفارسى القديم لعبد الله بن المقفع .

(٣) الدكتور النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـــ١، ص ٢٠٤ .

(٤) البيرونى: تحقيق ماللهند من مقوله مقبولة فى العقل أو مرذولة ص ١١١ .

كما تنبه الخليفة المهدى الذى كان معنيا بتتبع الزنادقة إلى زندقة ابن المقفع، فيروى ابن خلكان قول المهدى: "ما وجدت كتاب زندقة قط إلا وأصله ابن المقفع [1]

وهكذا كانت المانوية خطرا يهدد الإسلام، وينشر التحلل الدينى، والزندقة [2]، فهذا عبد الكريم بن أبى العوجاء عندما أتى به إلى القتل يقول: أما

---

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان، وانباء ابناء أهل الزمان، جـ١، ص ١٨٧ .

(٢) يذهب المسعودى إلى أن كلمة زنديق كلمة معربة عن الفارسية مأخوذة من "الزند الذى هو تفسير "الفستا" (كتاب زرادشت) وهذا التفسير قائم على التأويل فكان من يأخذ به يسمى "زندى" ويوصف بأنه منحرف عن ظواهر الكتاب، فلما جاءت العرب أخذت هذا المعنى من الفرس، وقالوا: "زنديق" وعربوه (مروج الذهب، جـ١ ص ٣١٢) وهذا ما ذهب إليه ابن نباته (سرح العيون، القاهرة ١٨٦١هـ، ص ٢٠٥). وابن تيمية: (بغية المرتاد فى الرد على المتفلسفة والقرامطة، ويدعى أيضاً السبعينية، القاهرة ١٣٢٩ هـ وآراءهم١٩١١م ص ٦٢ – ٦٣) وهكذا أطلقت فى البداية على المانوية – على وجه الخصوص – لسلوكهم مسلك التأويل فى شرح الكتب الزرادشتية بما يتفق وآراءهم.

وهناك رأى آخر فى اشتقاق كلمة زنديق عرضه حامد عبد القادر (فى كتابه: زرادشت الحكيم ص ١٢٨ – ١٣٠) نقلا عن المستشرق براون (صاحب كتاب تاريخ الأدب الفارسى) الذى يذهب فيه إلى أن أصل الكلمة آراميا وليس فارسيا وذلك أنه كان من بين طبقات المانوية طبقة تسمى طبقة "السماعين" وهم طبقة "الأحرار"، الذين لم يلزموا أنفسهم بالتمسك بتعاليم دينهم القاسية التى تقضى بالزهد والتقشف والرهبنة، وطبقة أخرى تسمى طبقة "الصديقين"، وهى طبقة المؤمنين المخلصين الذين يأخذون أنفسهم بتعاليم الدين القاسية.

وكلمة صديق كلمة عربية الأصل، وتستعمل فى العبرية بلفظها ومعناها، وهى بالأرامية والسريانية زديق، ويرجح أن الفرس أخذوا الكلمة فى صورتها الآرامية وحرفوها بعض التحريف فجعلوها زنديق ثم أخذ العرب الكلمة عن الفرس بعد أن كسروا زايها لتنسجم مع الدال المكسورة وجعلوها زنديق مثل عربيد وقنديل.

وكانت تطلق فى عرف المانويين بمعناها الأصلى على المؤمن المخلص من اتباع مانى، ولما كان الزارادشتيون يعدون هؤلاء ملاحدة خارجيين عن الزرادشتية الحقة، فقد أطلقت الكلمة عندهم على كل ملحد لا يؤمن بالدين الحق، وهذا هو المعنى الذى ظل يفهم منها فى العصور الإسلامية.

والله لئن قتلتمونى، لقد وضعت عليكم أربعة آلاف حديث، أحرم فيها الحلال وأحل فيها الحرام، والله لقد فطرتكم يوم صومكم، وصومتكم يوم فطركم [1] .

وكذلك كانت المزدكية خطرا على الكيان الاجتماعى للمجتمع الإسلامى، وقد استطاعت أن تتصل بمهارة بالحركات الشيعية، وخاصة حركات الغلاة منها، فانتشرت فى الاسماعيلية الإيرانية، والقرامطة، الذين أخذوا بشيوعية المال والنساء كما ظهر أثرها لدى غلاة الشيعة فى الكوفة، ولدى الباطنية أو غلاة الاسماعيلية [2].

ويتضح من هذا أن أمر الديانات الثنوية قد انتشرت وصارت خطرا داهما على الإسلام، الأمر الذى أدى إلى ضرورة مقاومتهم وكانت مقاومتهم ومناهضتهم أهم دافع من الدوافع الحقيقية لتطور علم الكلام فى الإسلام، ولقد كانت المعتزلة أول الفرق الكلامية التى قامت بهذا العمل خير قيام، بل إن ذلك كان سببا من أهم أسباب قيامها وهى مدافعة الديانات الثنوية الغنوصية مانوية ومزدكية ومندائية ... وفى ضوء هذا الدفاع أسسوا عقائدهم[3].

وكان على المتكلمين ــ معتزلة وأهل سنة ــ أن يستخدموا كل وسيلة ممكنة فى سبيل صد هذا الخطر، من هنا كان اتجاه المعتزلة إلى استخدام الفلسفة فى بعض المواضع، بغية ايجاد نسق عقلى يقف فى مواجهة هذا الغنوص الثنوى ومنهجه الذوقى .

وفى ايجاز قام المعتزلة - أوائلهم ومتأخروهم - بهذا العمل خير قيام فقد بذل ــ واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، والعلاف والنظام، ومعمر بن عباد، والجبائيان ــ جهدا كبيرا فى مناهضة الفرق الثنوية عامة [4] وأوقف الخياط كتابه

---

(١) البيرونى : الآثار الباقية ص ٦٧ - ٦٨ .

(٢) الدكتور النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ٢٠٥ .

(٣) بكر: تراث الأوائل فى الشرق والغرب، ضمن مجموعة مقالات ترجمها وعلق عليها الدكتور عبدالرحمن بدوى وجمعها تحت عنوان "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية"، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٠، ٨٩ .

(٤) أنظر: لمزيد من التفصيل: زهدى جار الله: المعتزلة، القاهرة ١٩٤٧، ص ٣٦-٤٦ ودكتور محمد صالح: عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، ص ٧٠ - ٧٢ .

(الانتصار والرد على ابن الراوندى) لهذا الغرض [١]، كما درس القاضى عبدالجبار المذاهب الثنوية، واوقف أجزاء من مؤلفاته للرد عليها [٢] وبعامة كان ذلك أسلوبا عاما لسائر المعتزلة المتأخرين كالنيسابورى[٣]، والحاكم الجشمى[٤] وابن متويــــه[٥].

وقد قام الأشاعرة ـ أيضاً بدراسة عقائد الثنوية والغنوصية وعرضها عرضا دقيقا تمهيدا للرد عليها، وتصدى للرد عليها كبار رجال الأشاعرة وعلى رأسهم مؤسس المدرسة الأشعرية الأشعرى [٦] أبوبكر الباقلانى [٧]، والشهرستانى

---

(١) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد وما قصد به من الطعن على المسلمين، بتحقيق وتعليق وتقديم الدكتور نيبرج، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٤٤هـ - ١٩٢٥م. فلقد رد على الثنوية والمانوية (الزنادقة)، ورد على ابن الراوندى الملحد، انظر الصفحـــات التالية، ص ٦، ٧، ٢٦، ٣٠ -٣٤، ٣٨، ٤٣، ٤٥، ٤٨، ٤٩، ٥٦، ٧٠، ٨١، ٨٦، ٨٨، ٩٢، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٥، ١٧٣، ١٧٨.

(٢) القاضى عبدالجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل الجزء الخامس، الفرق غير الإسلامية ص ٢٢-٧٩ وتثبيت دلائل النبوة، تحقيق الدكتور عبدالكريم عثمان، بيروت ١٩٦٦م وشرح الاصول الخمسة، ص ٣٤، ٢٧٨، ٢٨٤ -٢٨٥، ٢٨٨، ٢٨٩، والمحيط بالتكليف، ص ٢٢، ٧٠، ١٥٠، ١٧٧، ٢٢١، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٦٢، ٣٧٣، ٤٠٩، ٤١٥ .

(٣) النيسابورى: فى التوحيد: ديوان الأصول بتحقيق الدكتور محمد عبدالهادى أبوريدة، الكتاب كله موضوع للدفاع عن التوحيد وما يتصل به من مسائل، فهو يعد كتاب فى الرد على الثنوية.

(٤) الحاكم الجشمى: شرح عيون المسائل، مخطوط بذار الكتب المصرية، مصور عن مكتبة صنعاء ميكروفيلم ٣٠٦، انظر اللوحات الاولى من هذا المصنف، ومواضع اخرى.

(٥) ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والاعراض تحقيق وتقديم الدكتور سامى نصر، والدكتور فيصل عون، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م، ص ٩١ - ١٠٩، ومراجع أخرى .

(٦) الاشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، جــ١، ص ١٠٣، ١٢٧، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١١، ٢١٩، ٢٢٠، جــ٢ ص ٢٦، ٦٨، ٩٧، ١٠١، ١١٩، ١٦٩، ٢٢٢، ٢٣٥، ٢٣٦.

(٧) الباقلانى: التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة.

[1] والبغدادى [2] وامام أهل السنة والجماعة الإمام الغزالى [3] .

كما كان لأبى منصور الماتريدى ــ مؤسس المدرسة الماتريدية ــ جهوده فى مقاومة الثنوية الغنوصية [4] . وشارك الشيعة الامامية فى هذا المجال فقاوموا الثنوية ومذاهبها الغنوصية مقاومة لا هوادة فيها، ومازالت بين أيدينا مناقشات إمام الشيعة الإمامية الإمام جعفر الصادق مع المانوية، ولهشام بن الحكم كتاب أوقفه لهذا الغرض هو كتابه "الرد على أصحاب الاثنين"، كما قام كتاب الشيعة الاسماعيلية كأبى حاتم الرازى، وحميد الدين الكرمانى، بالمشاركة فى مناهضة هذه المذاهب الهدامة [5] .

ب – الصابئة:

قابل الإسلام الصابئة فى سوريا، وبلاد ما بين النهرين والعــراق، وإيران، والصابئة [6] قوم خرجوا عن دين التوحيد، وزاغوا فأشركوا بالله، وعبدوا الكواكب، ولهذا يقابل الشهرستانى بينهم وبين الحنفاء فى زمن إبراهيم عليه السلام .

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، جــ٢، ص ٧٠ -٩١، وايضا نهاية الاقدام فى علم الكلام، حرره وصححه الفردجيوم، بدون تاريخ، ص ٥٤، ٥٦، ٩٠ -٩١، ٢٦٣، ٢٦٧، ٢٦٨ .

(٢) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٤٢، ٢٥٥، ٢٦٦، ٢٧٩، ٢٣٢، ٣٣٥، ٣٥٠ .

(٣) الغزالى: فضائح الباطنية، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوى، دار الكتب الثقافية، الكويت، ١٩٦٤، والكتاب كله موقوف للرد عليهم. انظر المقدمة بقلم المحقق.

(٤) الماتريدى: كتاب التوحيد، بتحقيق الدكتور فتح الله خليف، بيروت، ١٩٧٠م، ص ١٨٦ – ٢٠١ .

(٥) الدكتور النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام جــ١ ص ٢١٠ .

(٦) يقال فى اللغة: صبا الرجال: اذا مال وزاغ، وعشق وهوى وصبا، يطلق على من خرج ومال من دين إلى دين، انظر لسان العرب لابن منظور، طبعة دار المعارف، مادة صبا، ص ٢٣٨٥، الشهرستانىالملل والنحل، جــ٢ ص ٩٥، وابن الجوزى: تلبيس إبليس، دار عمر ابن الخطاب، الإسكندرية، بدون تاريخ، ص ٧٢، وابن القيم: إغاثة اللهفان من مكايد الشيطان، مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٣٨١هــ، جــ٢ ص ٢٤٧، والقرطبى تفسير القرطبى، دار الكتاب العربى، القاهرة، ١٣٨٧ هــ جــ١، ص ٤٣٤، ومحمد إسماعيل إبراهيم: معجم الألفاظ والأعلام القرآنيــة، ص ١٦ والصابئى من صبا وجمعها صابئة وقد وردت فى القرآن فى ثلاثة مواضع (سورة البقرة ٦٢، وسورة المائدة آية ٦٩، سورة الحج آية ١٧).

ولقد مرت الصابئة بأطوار عدة، فبدأت بعبادة النجوم فيقول ابن القيم : إن الصابئة هم قوم إبراهيم الذين ناظرهم فى بطلان الشرك، وأنهم طوائف شتى فمنهم عبـــاد الشمس حيث زعموا أنها ملك من الملائكة، لها نفس وعقل، وهى أصل نور القمر والكواكب وتكون الموجودات السفلية كلها عندهم منها، وهى عندهم ملك الفلك، فتستحق التعظيم والسجود والدعاء [1] .

ثم انتقلوا إلى عبادة النجوم برموز وأصنام، ذلك لأنهم رأوا أن النجوم والكواكب ليست دائمة الاشراق، من حيث هى تظهر حينا وتختفى أحيانا، فانتقلوا من عبادتها مباشرة إلى عبادتها بهيئة الرموز والأصنام، وقد فصل المسعودى عقائد الصابئة فى هذا الطور [2] ،ثم اختلطت الصابئة بالمذاهب الفلسفية اليونانية، والتى انتقلت اليهم، واقتبسوا منها وبخاصة صابئة حران، حيث وجدت مدرسة فلسفية كبيرة فى حران عرفت فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى باسم الحرانيين أو الكلدانيين [3].

وللصابئة أربع فرق كبرى مشهورة هى: **القائلون بالوسائط الروحانية** والذين ذهبوا فيما يقول الشهرستانى إلى أن للعالم صانعا فاطرا حكيما مقدسا عن سمات الحدثان، والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله، وإنما يتقرب إليه بالمتوسطات المقربين لديه وهم الروحانيون المطهرون المقدسون، وذلك لذكاء الروحانيات وطهارتها وقربها من رب الأرباب [4]، والاتصال بالوسائط الروحانية يحتاج نوعا من التطهر، وتهذيب النفس عن الشهوة، والاتصال بالوسائط تفيد فى شفاعتهم للخلق [5] .

---

(١) ابن القيم: إغاثة اللهفان من مكايد الشيطان جـــ٢ ص ٢٤٨ .

(٢) المسعودى: مروج الذهب، بتحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد القاهرة، ١٣٨٦ هـــ، جـــ١، ص ٤٦١ .

(٣) ابن النديم: الفهرست، ص ٣٢٠ .

(٤) الشهرستانى: الملل والنحل، جـــ٢، ص ٩٦-٩٧ .

(٥) أنظر: فى تفصيل ذلك: المصدر السابق، ص ٩٦ وما بعدها .

الفرقة الثانية: أصحاب الهياكل، وهم زعموا أنه لابد من متوسطات يشاهدها الانسان يتقرب بها، لأن المتوسطات الروحانية ليست كذلك، ومن ثم اتجهوا إلى عبادة هياكل هذه المتوسطات الروحانية فاتجهوا إلى عبادة الكواكب السبعة السيارة وجعلوا لكل كوكب دعوات وشعائر تناسبه، واعتبروا الكواكب أحياء ناطقة بحياة الروحانيات التى هى أرواحها ومتصرفة فيها، ومنهم من جعل هيكل الشمس رب الهياكل والأرباب وهذه الهياكل هى المدبرة لكل ما فى الكون [١]، ويعبر القاضى عبدالجبار عن ذلك فيقول " وزعم الباقون منهم (أى من الصابئة) أن العالم محدث وأن له صانعا لم يزل، غير مشبه لشيء من العالم، حكيما لا يجهل، قويا لا يعجز، جوادا لا يبخل، خلق الفلك حيا ناطقا سميعا بصيرا وأنه دبر ما فى هذا العالم، وسموا الكواكب التى فيها الملائكة وكثير منهم سماها آلهة وعظموا قدرها وعبدوها وبنوا لها بيوت عبادات على عدد السبعة الكواكب، ويدعون أن بيت الله الحرام أحدها، وهو بيت زحل، وانما بقى لأن زحل يدل على البقاء والثبات وطول المدة "[٢].

والفرقة الثالثة، أصحاب الأشخاص، أى الذين اتخذوا وسائط مرئية، فاتخذوا أصناما مصورة على صور الهياكل السبعة [٣] .

والفرقة الرابعة الحرنانية [٤] وهم الذين خلطوا عقائد الصابئة بالمذاهب الفلسفية، ويقول ابن النديم عنهم إن قولهم فى الهيولى، والعنصر، والصورة، والعدم، والزمان، والمكان والحركة كما قال أرسطو طاليس فى سمع الكيان [٥] .

---

(١) المصدر السابق: ص ٩٧.

(٢) القاضى عبدالجبار، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ٥، ص ١٥٢ .

(٣) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ٢، ص ٩٨-٩٩ .

(٤) يرى البيرونى أن هؤلاء الحرنانية ليسوا من الصابئة على وجه الحقيقة ويذهب إلى أن الصابئة الحقيقية هم الذين وضعوا مذهبا ممتزجا بين اليهودية والمجوسية (انظر البيرونى الآثار الباقية، ص ٢٠٥-٢٠٧) ويذكر ابن النديم أن الحرنانيين هم المعروفون فى عصره بالصابئة. وقد سموا بهذا الاسم لينجوا من القتل الذى توعدهم به الخليفة المأمون بعد أن شك فى أنهم زنادقة وخيرهم بين الدخول فى الإسلام أو فى دين من الأديان التى ذكرت فى القرآن أو القتل فتسموا بالصابئة، بناء على فتوى فقيه من أهل حران اقترح عليهم ذلك، على اعتبار أن الصابئة من الملل التى ذكرت فى القرآن الكريم (انظر الفهرست: ص ٣٢٠).

(٥) ابن النديم: الفهرست، ص ٣١٩، وهو ينقل هذا عن الكندى - الذى كان معجبا بهم - قوله إنه نظر فى كتاب يقدسه هؤلاء القوم وهو مقالات لهرمس فى التوحيد كتبها لابنه على غاية من النقاية فى التوحيد لايجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحة عنها والقول بها (المصدر=

ويعرض لنا القاضى عبد الجبار عقائد الصابئة، والتى وقف منها المتكلمون موقف الرد والتفنيد، وساعدت على تطوير علم الكلام سواء بإضافة موضوعات جديدة، أو اصطناع طرق جديدة للرد عليهم وبخاصة أن الصابئة الحرنانية اتصلت بالفلسفة اليونانية.

فقد اختلفوا مع الإسلام فى نظرتهم إلى العالم، فزعم بعضهم أن مادة العالم مادة قديمة هى الهيولى.

وقال بعضهم إن الكواكب عاقلة وهى الملائكة، وكثيرا منهم سموها آلهة وعظموا قدرها، وعبدوها ونسبوا إليها الفعل والتدبير ويقولون بحياتها وبنوا لها بيوت العبادة .

واختلفوا فى الصفات الإلهية، فقالوا: إن الله لا يوصف إلا بالنفى دون الإثبات لئلا يقع به تشبيه.

وأنكروا البعث، كما أنكروا الثواب والعقاب [(١)] وهكذا اختلفوا مع الإسلام فى مسائل كثيرة : القول بقدم العالم ونفى النبوة، والقول بروحانية الكواكب فضلا عن ألوهيتها، والاختلاف فى الصفات الإلهية، وإنكار البعث والثواب والعقاب بناء على نظريتهم المادية. ولهذا هب المتكلمون لمواجهة هذه المسائل، والرد عليها [(٢)] .

=السابق: ص ٣٢٠)، ومن المعروف أن الكتابات الهرمسية هى من أعمال امونيوس ساكلس، فتكون هنا أمام مدرسة أفلاطونية محدثة فى حران (انظـر: الدكتور النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ٢٣٩) ونرى فيما ذكره القاضى عبدالجبار مايفيد أن الحرنانيين ليسوا من الصابئة القديمة كما ذكر البيرونى، وأنهم سموا بذلك اعتصاما من القتل وأوهموا أنهم صنف من النصارى، ويرى أن ما قصده الفقهاء من الصابئة الذين اعتبروهم فى حكم أهل الكتاب قد انقرضوا وأن هؤلاء أوهموا موافقتهم لهم اعتصاما من القتل (انظر: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ٥ ص ١٥٠).

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ٥ ص ١٥٢ .

(٢) انظـر بعض نماذج من هذه الردود عند ابن حزم فى الفصل جـ١، ص ٣٤، ص ٣٥، والقاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ، ص ١٥٣ الشهرستانى: الملل والنحل جـ٢، ص ٩٥-١٤٢ وغيرهم

جـ - الديانات الهندية

اتصل المسلمون بالهند بحراً عن طريق البصرة، وبرا عن طريق فارس، ووقفوا على دياناتهم الكبرى [1] ونخص منها بالذكر هنا **البراهمة**، لما لهما من أثر واضح فى تنشيط المذاهب الكلامية.

للبراهمة عقيدتان كان لهما أثر واضح فى إثراء الدراسات الكلامية:

الأولى: القول بتناسخ الأرواح. ورتبوا عليه بقاء النفس بقاء أبديا وانتقالها الدائم من بدن إلى بدن، وهى فى انتقالها فى الأبدان المختلفة تترقى أى تنتقل من البدن الأول إلى الأفضل دون أن يكون العكس. وارتبط الثواب والعقاب بالتناسخ [2].

وقد وقف المتكلمون من القول بالتناسخ موقفا عدائيا لأنه يرتبط بتفسيرات خاطئة للثواب والعقاب، وقاوموا كل من تسرب إليه القول بالتناسخ، مقاومة عنيفة لا هوادة فيها، فقام البغدادى[3]، وابن حزم[4]، وابن الجوزى [5]، وغيرهم بمقاومتهم والرد عليهم ردودا مطولة .

الثانية ــ القول بإنكار النبوة: لقد اشتهر عن البراهمة القول بإنكار النبوة، وقد عرض لمذهبهم فى هذا الصدد فريق من المتكلمين كالباقلانى [6] وابن حزم [7]

---

(١) يعد من أحسن ما نقل الينا عن ديانات الهند الكبرى نقلا موضوعيا دقيقا ما كتبه البيرونى فى كتابه " تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مزولة" وانظر أيضاً : الدكتور أحمد شلبى مقارنة الأديان (أديان الهند الكبرى)، الجزء الرابع الطبعة الخامسة، ١٩٧٩م .

(٢) البيرونى: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مزولة ص ٣٩-٤٠

(٣) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٢٥٣ .

(٤) ابن حزم الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ١، ص ٩٠-٩٣ .

(٥) ابن الجوزى: تلبيس ابليس، ص ٧٧-٧٨ .

(٦) الباقلانى: التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ص ١٠٧.

(٧) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ١ ص ٦٩-٧٩ .

وابن الجوزى [1]. ويرى هؤلاء المتكلمون أن البراهمة أنكرت النبوة بحجة أن بعثة الرسل تتنافى وحكمة الله تعالى، لأن الحكيم لايبعث رسولا إلى قوم يعلم أنهم يعصونه ويصـــدون عن دعوته، فضلا عن أن بعثة الرسل إذا كانت قد جاءت لإخراج الناس من الضلال إلى الإيمان، فإن الحكمة تقتضى بأن يفطر الناس على الإيمان غير أن أهم حجة لهم هى استغناؤهم بالعقول عن الأنبياء، ذلك لأن الذى يأتى به الرسل والأنبياء إما أن يكون معقولا، وإما أن لا يكون معقولا، فإن كان معقولا، فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصل إليه فلا حاجة لنا إلى الرسول ؟! وإن لم يكن معقولا، فلا يكون مقبولا، اذا قبول ماليس بمعقول، خروج عن حد الإنسانية، ودخول فى حد البهيمية [2] .

وقد أورد المتكلمون ردودا مطولة على هذه الأدلة دافعوا من خلالها عن النبوة وضرورة إرسال الرسل والأنبياء، مبينين أن العقل بمفرده لا يكفى فى هداية البشر، وأن الاضطرار إلى الإيمان يفوت حكمة التشريع، كما يلغى حكمة التفاوت بين الناس .

وهكذا أصبح مبحث النبوة من أهم مباحث علم الكلام. فقام المتكلمون بتفنيد قول منكرى النبوة وجاحديها، مبينين حاجة البشر إلى الرسل ومؤكدين استحالة استغناء العقل عن السمع، بل دعاهم هذا إلى أن يخوضوا فى موضوعات تتعلق بشكل ظاهر بنظرية المعرفة ليؤكدوا استحالة خطأ المعرفة الشرعية، فى حين أن العقل أو الحس قد يصيبه الخطأ والغفلة والنسيان، كما واجهوا مشكلات تتعلق بالثواب والعقاب، والعدل الإلهى وكان طبيعيا أن يخوض المتكلمون فى تلك الموضوعات، بناء على أسس عقلية ونقلية، نظرياتهم فى: العدل الإلهى وما يتفرع عليه من ثواب وعقاب، والاستدلال على النبوة، وصدقها وحاجة البشر إليها، واستحالة استغناء العقل عن الشرع .. وتلك كانت موضوعات كلامية جديدة نوقشت بشكل دقيق، لم تكن على عهد السلف الأول فى صدر الإسلام .

---

(١) ابن الجوزى: تلبيس إبليس، ص ٦٣ - ٧٥ .

(٢) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ١ ص ٦٩،٧٠ .

كما واجه المتكلمون **السمنية والتى تنسب** إلى "سومنات" وهو صنم قدسه أهل الهند وقد أحرقه السلطان محمود بن سبكتين بعد غزوه للهند، وقد عرفها المسلمون تحت اسم "البددة" نسبة إلى "البدد وهو" الصنم [1] .

وقد حدد لنا البيرونى أماكن انتشارها فى العالم الإسلامى فكانت فى: خراسان، وفارس، والعراق، والموصل حتى حدود الشام القديم.

ويحدد لنا عقائدهم فيذهب إلى أنهم يقولون بقدم العالم وينزعون فى تفسير الخلق تفسيراً مادياً، فضلاً عن أنهم يخلطونه بتصور أسطورى خرافى إلى حد بعيد [2] .

وتتضح هذه النزعة المادية إذا ما أضفنا إليها رأيهم فى المعرفة، وهى عندهم لا تتجاوز الإحساس، ومن ثم ينكرون ما وراء الحس، أى ما وراء عالم الشهادة، ومن هنا ينكرون وجود الله .

وهكذا انتهى مذهب السمنية إلى مذهب قائم على نزعة مادية شكية، لا ترقى إلى إدراك الأمور المجردة .

ولا شك أن فى هذا مخالفة للإسلام وعقائده، ومن هنا قاوم المتكلمون السمنية، منذ البواكير الأولى لظهور علم الكلام، فلقد حملت إلينا المصادر مناقشة

---

(١) الفيروزابادى: القاموس المحيط، مادة بددة وهى جمع بد، ويتساءل الدكتور النشار: هل الهنود يتجهون فى عبادتهم إلى الصنم، أم المقصود به صورة البارى أو صورة رسوله؟، أو صورة "بوداسف الحكيم" أى صورة بوذا صاحب المذهب البوذى؟، ويعتبر أن ابن سبعين الصوفى المعروف قد تأثر بفكرة البد، واقتفى أثرهم اسما ومعنى فى كتابه "بد العارف" (نشأة التفكير الفلسفى جـ١، ص ٢٢٠) وقد أورد الدكتور التفتازانى فى كتابه "ابن سبعين وفلسفته الصوفية" الآراء المختلفة فى شأن ما تعنيه تسمية هذا الكتاب وينتهى إلى القول بأن الشواهد من كلام ابن سبعين على استخدامه لفظ "البد" بمعنى المعبود وهو الله، كثيرة، ويذكر أن ابن سبعين قد وجد فى الزبور مصدرا لاستخدام هذا اللفظ. وبناء على ما ذكره الدكتور التفتازانى يمكن أن تطمئن إلى أن ابن سبعين ما كان مقتفيا آثار البوذية لا فى اسم الكتاب ولا فى معناه (انظر تفصيلا: الدكتور التفتازانى: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٣م، ص ٩٨-١٠٥) .

(٢) البيرونى: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة ص ٢٤٥، ص ٢٤٧ .

الجهم بن صفوان لهم، فيحكى لنا ابن المرتضى أن بعض السمنية قالوا لجهم بن صفوان. هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسية؟ قال لا، فقالوا: فحدثنا عن معبودك، هل يعرف بأيها، قال: لا فقالوا: فهو إذن مجهول فسكت وكتب بذلك إلى واصل بن عطاء، فأجابه واصل على ذلك بأن هناك وجها سادسا للمعرفة، هو الدليل الذى يميز به الإنسان بين الحى والميت. وبين العاقل والمجنون، فلما قال ذلك للسمنية، قالوا: هل هذا من كلامك، فأخبرهم، فخرجوا إلى واصل وكلموه، وأجابوه إلى الإسلام [(١)]. ولقد ناظر عمرو بن عبيد جرير بن حـــازم الازدى السمنى [(٢)] وهكذا أثار قول السمنية، الدفاع عن وجود الله وإثبات خلق العالم ونفى قدمه، والبحث فى نظرية المعرفة، للقضاء على هذه النزعة الشكية المادية كل هذا أضاف جديدا إلى موضوعات علم الكلام .

وهكذا يمكننا أن ننتهى إلى القول بأن مواجهة المتكلمين لأصحاب الملل والأهواء والنحل دعتهم إلى مناقشة مشكلات تتعلق بوجود الله وخلق العالم، والنبوة، والتكاليف، والثواب والعقاب، والبعث فهى موضوعات تتعلق بالمعرفة ... كل هذا بلا شك أدى إلى تطور علم الكلام، بإضافة مباحث جديدة إليه، فتوسعت موضوعاته، كما أدى إلى ضبط مناهجه وإحكامها حتى تفى بحاجات الرد والدفاع .

وأخيرا تعقب المتكلمون أيضا ديانات العرب فى الجاهلية حيث تسربت من خلالها تصورات خاطئة عن وجود الله وتفسير العالم [(٣)] والتى اتسمت بأنها

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل فى شرح الملل والنحل، ص ١٧ ص ٢٠، ص ٢٥، وأبو القاسم البلخى: مقالات الإسلاميين باب ذكر المعتزلة، ص٦٧، والقاضى عبدالجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٢٣٧، ويبدو أنه هو الكتاب الذى نقل عنه ابن المرتضى، مع إضافات يسيرة، كما ذكر ذلك أيضا ابن حنبل فى الرد على الزنادقة والجهمية، بتحقيق الدكتور على سامى النشار، وعمار الطالبى ضمن كتاب: عقائد السلف، ص ٦٥ -ص ٦٦ .

(٢) دكتور محمد صالح: عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، ص ٧٥-٧٦ .

(٣) يعد من أهم المصادر فى بيان ديانات العرب فى الجاهلية، بجانب القرآن الكريم الذى أخبر بوجود هذه الديانات (سورة الحج آية ١٧)، ابن قتيبة: المعارف، تحقيق الدكتور ثروت عكاشة، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٦٢١ واليعقوبى: تاريخ اليعقوبى، النجف، ١٣٥٨هـ جـ١، ص ٢١٤ والشهرستانى:=

تصورات سطحية ساذجة لا تخلو من طابع أسطورى، ذى منازع مادية، ومن أهم ماقابله المتكلمون مذاهب الدهرية والتى قامت على نزعة شكية سادت بين معتنقيه وحالت بينهم وبين الإيمان بالخلق والخالــق، فأنكروا الصانع المدير للعالم زاعمين أن العالم لم يزل موجودا، كذلك بنفسه لا يصانع، فلم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان، كذلك يكون أبدا، فلا شىء خارج النطفة، فهى مكتفية بنفسها عن خالق يوجدها [1].

وفيما يلى نشير إلى مواجهة المتكلمين لمذاهب الدهرية، وأثرها فى تطور علم الكلام .

د- الدهرية:

نود أن نشير ــ بادئ ذى بدء ــ إلى مصادر معرفة المتكلمين لمذاهب الدهرية ويمكننا القول بأن هناك مصدرين عرف المتكلمون من خلالهما مذاهب الدهرية هما :

أولاً : المصدر الإسلامى :

ثانياً : المصدر الأجنبــى:

ونبدأ فى بيان **المصدر الأول**: وهو المصدر الإسلامى: ويتمثل هذا المصدر فى القرآن الكريم والسنة الصحيحة.

أما القرآن الكريم فقد ورد فيه ما يشير إلى بعض مذاهب الدهرية فى نحو قوله تعالى: "وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا، نموت ونحيا، ومايهلكنا إلا الدهر" [2]، وقد أبان المفسرون وهم بصدد تفسيرهم لهذه الآية الكريمة عن بعض عقائد الدهرية

=الملل والنحل، جــ٢، ص ٢٤٢، وما بعدها، ومن المصادر الحديثة، جواد على، تاريخ العرب قبل الإسلام، بغداد، ١٩٥٥، جــ٥، جــ٦ .

(١) الشريف المرتضى: أمالى المرتضى، طبعة الخانجى، القاهرة ١٣٢٥هــ- ١٩٠٧م، الطبعة الاولى، جــ١ ص ٨٥.

(٢) سورة الجاثية آية: ٧٢ .

وذلك على النحو التالى:

يذكر الطبرى (ت٣١٠هـ) أن هذه الآية نزلت فى أهل الشرك الذين كانوا يقولـون إن الذى يهلكهم ويفنيهم هو الدهر والزمان، فقال الله عز وجل لهـم: أنا الذى أفنيكم وأهلككم، لا الدهر، ولا الزمان، ولا علم لكم بذلك.

ويعلق المسعودى (ت٣٤٥هـ) على هذه الآية الكريمة بأن من العرب قبل الإسلام من أقر بالخالق، وكذب الرسل، والبعث، ومال إلى قول أهل الدهر [١] .

ويذكر الزمخشرى (ت٥٣٨هـ) فى تفسير هذه الآية أن بعض العرب فى الجاهلية كانوا يقولون إن الحياة فى الدنيا والموت بعدها، وليس وراء ذلك حياة، فهم يزعمون أن مرور الأيام والليالى هو المؤثر فى هلاك النفس، وينكرون ملك الموت، وقبض الأرواح بأمر الله، وكانوا يضيفون كل حادثة تحدث إلى الدهر، والزمان، ونرى أشعارهم ناطقة بشكوى الزمان، وهكذا أنكروا البعث، وكذبوا الرسل وأنكروا الثواب والعقاب .. وما أشار إليه الزمحشرى يمثل عقائد الدهرية إلى حد كبير [٢] .

ويوقفنا فخر الدين الرازى (ت ٦٠٦هـ) على بعض تفصيلات عقائد أهل الدهر فيقول: أماشبههم (أى شبه عقائد أهل الدهر) فى إنكار الإله الفاعل المختار، فهو قولهم "وما يهلكنا إلا الدهر"، يعنى تولد الأشخاص، إنما كان بسبب حركات الأفلاك الموجبه لامتزاجات الطبائع، وإذا وقعت الامتزاجات على وجه خاص حصلت الحياة، وإذا وقعت على وجه آخر حصل الموت، فالموجب للحياة والموت تأثيرات الطبائع وحركات الأفلاك، ولاحاجه فى هذا الباب إلى إثبات الفاعل المختار، فهذه الطائفة جمعوا بين إنكار الإله وبين إنكار البعث والقيامة [٣] .

---

(١) المسعودى: مروج الذهب، تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، جـ٢، ص ٤٥ – ص ٤٦ .

(٢) الزمخشرى: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، الجزء الثانى، ص ٣٦٦ .

(٣) فخر الدين الرازى: مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، جـ١٤، ص ١٨٢-١٨٣

وهكذا أخبرنا القرآن الكريم عن مجمل عقائد الدهرية والمتمثلة فى إنكار وجود الله تعالى، حيث قالوا بقدم العالم قدما ذاتيا، وهذا القول ينتفى معه القول بعلة فاعلة حكيمة، وإنكار النبوة، والشرائع، والبعث، والجزاء إلى آخر الغيبيات، وذلك لأن أهل الدهر كانوا متمسكين بنظرة لاتتجاوز المظاهر الخارجية، لايبحثون عما وراءها من أسرار، كما نبه القرآن الكريم إلى جوانب كثيرة من تناقض أقوالهم تمهيدا للرد عليهم .

كما جاء فى الحديث الشريف ما يشير إلى بعض عقائد أهل الدهر، والنهى عن الاعتقاد بها، وأشهر ماروى فى هذا الصدد، ما أخرجه صاحب الصحيح، وأبوداود والنسائى عن رواية سفيان بن عيينة عن الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: يقول الله تعالى: "يؤذينى ابن آدم، بسبّ الدهر، وأنا الدهر، بيدى الأمر، أقلب ليله ونهاره، وفى روايه: "لاتسبوا الدهر، فإن الله تعالى هو الدهر" .

ثانياً : المصدر الأجنبى لمعرفة المتكلمين بمذاهب الدهرية:

لاشك أن للثقافات الأجنبية أثرها فى معرفة المتكلمين بمذاهب أهل الدهر، ووقوفهم على تفاصيلها ويمكن أن نشير إلى هذه الثقافات الأجنبية فيما يلى:

١- الفلسفة اليونانية:

إن المتأمل فى تاريخ الفلسفة اليونانية، يجدها فى بدء نشأتها لم تتجاوز المحسوس فى بحثها فى الوجود وماهيته، فكان جل اهتمامها منصبا على مايظهر للعيان، لم يتجاوزوا حد الطبيعة، وانحصر الوجود عندهم فى حيز المحسوسات، فلقبوا لذلك باسم "الطبيعيين" .

ولقد بلغت فلسفة الطبيعيين ذروتها على يد انباد وقليس وديموقريطس، أما انبادوقليس فقد جعل التراب والهواء والنار والماء، العناصر الاربعة التى تكون الوجود، وكل عنصر منها قديم، ولما كانت العناصر يمكن أن تمتزج بنسب مختلفة، فينتج عن امتزاجها المواد المركبة المتغيرة التى يصادفها فى العالم، والحب هو الذى يصل هذه العناصر، والبغضاء هى التى تفصلها، والحب والبغضاء فى رأى

انبادوقليس عنصران أولان يتساويان منزلة مع التراب والهواء والنار والماء، وانتهى إلى أن التغيرات فى العالم، لاتسير وفق هدف منشود لكنها "المصادفة" و"الضرورة" وحدهما هما اللتان تسيران العالم، الذى يسير فى دورات متعاقبة.

أما ديموقريطس فيعد أول من صرح بقدم الطبيعة والدهر، وأول من زعم وجود مادة واحدة، مركبة من أجزاء لاتتجزأ، دائمة التحرك، فمن اجتماع تلك الأجزاء تحدث المفردات من الأجسام وبافتراقها تفنى، وهكذا من الأبد إلى الأبد من غير أن يكون لافتراقها واجتماعها نهاية، ولا لتغير العالم غاية، إذ ليس هناك إلا الدهر والطبيعة [1] .

وكلا المذهبين يسعى إلى تفسير الوجود تفسيراً آليا ماديا، ويذهب سانتلانا إلى أن هذين المذهبين هما ما عرف عند العرب بالدهرية[2]، ويوضح أصول المذهب عندهما على النحو التالى:

أولًا : يقول سنبلقيوس فى كتاب "السماء والعالم" حاكيا عن انبادوقليس: إن هذا العالم لم يحدثه أحد من الآلهة، ولا من البشر، بل كان أبداً •

ثانيًا : قال أرسطو طاليس فى المقالة الثالثة من كتاب "السماء" أما من ذهب إلى قول إنبادوقليس وديموقريطس فإنه قال: إن الأركان لم تحدث باستحالة بعضها فى بعض، بل لاحدوث إلا فى الظاهر، فإنها موجودة على حدثها، فتفترق بعد الاجتماع.

---

(١) انظر تفصيلا مذهب أنبادوقليس وديموقريطس فى المصادر التالية برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود، ومراجعة أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٨م، الكتاب الأول، "الفلسفة القديمة"، ص ٩٨، ص ١١١ – ص ١٢٤، ويوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الخامسة، ص ٩٨، ص ٣٥ – ص ٣٧، ص ٣٨ – ص ٤١، والدكتور عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٩م، الطبعة الرابعة، ص ١٤٤– ص ١٥٠، ص ١٥١ – ص ١٥٦، وانظر الدكتور زكى نجيب محمود، وأحمد أمين: قصة الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٩٨١م، ص ٤٧ – ص ٥١، ص ٥٢ – ص ٥٧ .

(٢) دافيد سانتلانا: المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الإسلامى، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١م، ص ٣٥ .

ثم قال فى كتاب "الفساد والكون" فى المقالة الأولى: وعندهم أن الأركان إذا اجتمعت فقد تحدث الأجسام، وإذا افترقت فسدت الأجسام.

ثالثًا : وعندهم أيضاً أن الوجود لايصير أبدا إلى العدم.

رابعاً: قال القفطى فى "تاريخ الحكماء" ورأيهم أن العدم لايحدث من شىء، وأن الموجود لايصير إلى العدم [1] .

وهذه الأصول يمكن أن نلمسها فى وصف المتكلمين للمذهب الدهرى مما يشهد باطلاع المتكلمين على الفلسفة اليونانية ومنهم الجاحظ (ت٢٠٥هـ)[2] واليعقوبى (ت ٢٨٤هـ)[3]، والمقدسى (٣٢٢هـ)[4] والبغدادى (ت٤٢٩هـ)[5] والغزالى (ت٥٠٥هـ)[6] والقفطى[7] .

(٢) الثقافة الهندية:

إذا كان متكلمو الإسلام قد عرفوا المذهب الدهرى عن طريق الفلسفة اليونانية، فإن أصول هذا المذهب كانت لدى الهنود، بل ربما عرف اليونان المذهب عن طريق الهنود، فالهند كانت أسبق إليه، ويمكن أن نوضح ذلك كله فيما يلى :

فقد ذكر البيرونى أن المنجم جعفر بن محمد بن عمر البلخى (ت٢٧٢هـ) ذهب إلى القول بالأدوار الكونية وهو قول يخالف العقائد الدينية عند اليهود والنصارى والمسلمين، فهو يناقض تصورات هذه الأديان للمعاد وفناء العالم، وهو فى قوله بهذه الأدوار الكونية يؤيد الدهرية التى استندت على أدوار السند هند [8] .

(١) دافيد سانتلانا: المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الإسلامى، ص ٣٥ .

(٢) الجاحظ: الحيوان، جـ٤، ص ٨٩، جـ٥، ص١٤ .

(٣) اليعقوبى: تاريخ اليعقوبى، جـ١، ص١٤٩-ص١٥٠ .

(٤) المقدسى: البدء والتأريخ، جـ٤، فصل ١٢، ص٥-ص٦ .

(٥) البغدادى: أصول الدين، ص٥٩، ص٧٠، ص٢٢٩، ص٣١٩ .

(٦) الغزالى: المنقذ من الضلال، تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود، ضمن كتاب "قضية التصوف"، القاهرة، ١٩٨١م .

(٧) القفطى: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبى، القاهرة، بدون تاريخ .

(٨) السند هند: اسم كتاب هندى فى علم النجوم، وهو بالعربية "الدهر الداهر"، وهو من أهم الكتب=

وفى القول بالأدوار الكونية مايؤيد أزلية العالم وأبديته، وهذا يتنافى مع القول: بالخلق والابتداء، والبعث والنشور.

ويشير القفطى أيضاً إلى سبق الهند فى القول بالمذهب الدهرى، قبل اليونان (١).

وهكذا نجد لهذا المذهب أصولاً هندية وأخرى يونانية، عرف متكلمو الإسلام تفصيلاته عن طريق هاتين الثقافتين، ولسنا ندرى على وجه الحقيقة هل نشأ هذا المذهب فى الهند القديمة، ثم امتد منها إلى اليونان، فتأثربه الفلاسفة اليونانيون الأوائل، أم أن هذا التفسير المادى للوجود، تفسيرا يلازم كل حضارة فى بدايتها، فتوصل إليه كلاهما دون أن يتصل أحدهما بالآخر، على اعتبار أنه تفسير لازم للتفكير الإنسانى فى مراحله الأولى، بل وفى مراحل تقدمه العلمى الذى يستطيع من خلاله أن يدعم هذا المذهب المادى .

ومع المصدرين اليونانى والهندى يمكن القول بأن هناك مصدراً ثالثاً، ربما كا له أثره أيضاً فى ذيوع مذاهب الدهرية، وهى العقائد الفارسية التى جعلت الزمان الذى لا نهاية له (وهو بالفارسية زرفان) هو المبدأ الأسمى، واعتبرته عين القدر، أو الفلك الأعظم، وهو الأصل فى ظهور القوتين فى العالم، الخير والشر، فصار زرفان (أو الزمان أو الدهر) أصل للقوى الكونية .

وهكذا عرف المتكلمون ومؤرخو العقائد تفصيلات مذاهب الدهرية عن طريق هذه المصادر الأجنبية اليونانية والهندية والفارسية، وسبق لهم أن وجدوا إشارات لها فى القرآن الكريم فأطلقوا على مذاهب الطبيعيين الأوائل والذريين من اليونان، وكذلك على أقوال الهنود بالدورات الكونية، والمذهب الزروانى القائل بالزمان أو الدهر كأصل للقوى الكونية أطلقوا على ذلك كله لفظ "الدهرية"

=التى أسس المسلمون عليها علم الفلك وقد أمر بترجمته الخليفة المنصور سنة ١٥٦هـ انظر القفطى: إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٧٧، وهذا ما نجده عند اليعقوبى، وكذلك صاعد الأندلس الذى ذكر أن هذا الكتاب يرى فيه أصحابه أن هناك أدواراً كونية، وهذه الأدوار تتعاقب بلا نهاية انظر صاعد الأندلسى: طبقات الأمم، النجف، ١٩٦٧م، ص ١٦ –ص ١٧ .

(١) القفطى: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٧٥ .

لاجتماعهم جميعا على إنكار الخالق المبدع والقــول بقدم العالم، فنفوا بذلك الخلق، والنبوة، والمعاد، والجزاء، وأطلقوا تلك التسمية بالذات لأنها وردت فى القرآن الكريم، حيث كان من الممكن أن يطلقوا تسميات أخرى غير هذه التسمية كالمذهب المادى مثلا لقولهم بالمحسوس فقط وهى "المادة" أو يسموه "المذهب الطبيعى" لاقتصاره على الطبيعة ونفى أى علة خارجة عنها، ولكنهم أطلقوا عليه المذهب الدهرى، لورود تلك التسمية فى القرآن الكريم.

ويعد كتاب "المقالات" **لأبى عيسى الوراق**[1] من أقدم المصادر التى نقل منها مؤرخو العقائد مذهب الدهرية وليس أولها، ذلك لأن بعض المتكلمين الأوائل قد عرفوا بعض تفصيلات المذهب الدهرى قبل كتاب "المقالات"، وعنوا عناية شديدة بالرد عليه، وبخاصة المتكلمون الأوائل من المعتزلة، ويستفاد هذا مما ذكره الخياط (ت حوالى ٣٠٠ هـــ أو بعدها بقليل)، فى معرض الفخر بالمعتزله، حيث يقول " وهل على الأرض أحد رد على أهل الدهر الزاعمين بأن الجسم لم يزل متحركا، وحركاته محدثة، سوى المعتزلة، كإبراهيم (يقصد النظام ت حوالى ٢٣١ هـــ)، وأبى الهذيل (يقصد أبا الهذيل العلاف ت ٢٣٥ هـــ) ومعمر (يقصد معمر بن عباد

---

(١) هو أبو عيسى محمد بن هارون الوراق، كان من المعتزلة، غير أنها باعدت بينها وبينه، لآرائه المتطرفة، ولقوله بالتثنية، ونصرته مذاهب المنانية ويقال إنه فى الأصل كان مجوسيا، ثم أسلم (انظر: الخياط والرد على بن الراوندى، ص ١٤٩، ص ١٥٠، ص ١٥٢، ص ١٥٣، ص ١٥٥. وابن النديم: الفهرست، طبعة القاهرة، ص ٤٨٧، والشهرستانى: الملل والنحل، جـــ ١، ص ٢٢٤، والأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـــ١، ص١٢٧، والقاضى عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص ٥٧، ص ٢٥٥، والمغنى فى أبواب التوحيــد والعــدل، جــ٥، ص ١١، جـــ ٢٠ (١) ص٢٩)، اتجه إلى التشيع، وصار من علماء الإمامية، وقال بالنص الجلى على علىّ بن أبى طالب (رضى الله عنه)، (انظر: الشيخ عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة، بيروت، ١٩٦٥، ص ٢٥٦)، نسبت له آراء جريئة فى الطعن على الرسول (ص)، ونفى المعجزات، والطعن فى الصحابة (انظر القاضى عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، جـــ١، ص ١٢٨ – ص ١٢٩، جـــ٢ ص ٣٧٤، ص ٤٠٧، ص ٤١٣، ص ٤٣١، والماتريدى: كتاب التوحيد، ص ٦١ وما بعدها، ص ١٨٦ وما بعدها) ويدافع عنه الإمامية لنزعته الشيعية (انظــر دفاع الشريف المرتضى عنه فى كتابه الشافى فى الإمامة، طبعة حجر، قزوين، ١٣٠١ هـــ– ١٨٨٤م، ص ١٤)، توفى عام ٢٤٧، فيما يذكر السعودى (مروج المذهب، جـــ٧، ص ٢٣٧)، ويذكر العباسى أنه مات فى الحبس (انظر: معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٢٦٧ هـــ ١٩٤٧م)، جـــ١، ص ١٥٨ .

ت ٢٢٠هـ) والأسوارى (يقصد أبو على الأسوارى ت حوالى ٢٠٠ هـ) وأشبهاهم؟ وهل يعرف أحد صحح التوحيد، وثبت القديم جل ذكره واحدا فى الحقيقة، واحتج لذلك بالحجج الواضحة، وألف فيه الكتب ورد فيه على أصناف الملحدين من الدهريه والثنوية سواهم؟ [١]، ويقول أيضا مخاطبا ابن الراوندى وهو بصدد الرد عليه " وقد حاول نصرة الإلحاد قبلك (أى قبل ابن الراوندى الذى توفى حوالى ٢٤٥هـ) إخوانك من أهل الدهر، وطعنوا فى التوحيد، فنصب لهم أهل العلم بتوحيد الله من المعتزلة أنفسهم، وردوا عليهم طعنهم، وألفوا فى ذلك الكتب المعروفة، وناظروهم فى المحافل، وقطعوهم فى المجالس وظهر تناقض قولهم على ألسنتهم وظهر توحيد الله (وهم كارهون) [٢] .

وقد أورد لنا الخياط ردودا للنظام المعتزلى فى إبطال أزلية الحركة[٣]، واستفاد منها الغزالى فيما بعد فى صياغة براهينه على حدوث الحركة وهو بصدد رده على الفلاسفة [٤]. ويبدو أن النظام قد عرف المذهب الدهرى عن طريق اطلاعه على الفلسفة اليونانية، ويظهر هذا فى عرضه للمذهب الدهرى، وتأثره فى عرضه بمذهب انبادوقليس[٥]، كما نجد فى كتاب "الحيوان" للجاحظ عرضاً لمذاهب الدهرية والرد عليها[٦] ،

ومما تقدم يمكن القول بأن القضايا التى أجمع عليها أهل الدهر هى:

أولا : قدم العالم قدما ذاتيا، ويترتب على ذلك إنكار العلة الفاعلة ،

ثانيا : أزلية الحركة.

ثالثا : إنكار البعث والجزاء، ويترتب على ذلك إنكار الشريعة .

---

(١) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ١٧ .

(٢) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى : ص ١٧٣ .

(٣) المصدر نفسه: ص ٣٥ - ص ٣٦ وانظر أيضاً ص ٣٤ .

(٤) الدكتور أبو ريدة: ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦م، ص ٥٥ - ص ٥٦ .

(٥) بينس: مذهب الذرة عند المسلمين، وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازى، ترجمة الدكتور. محمد عبد الهادى أبو ريدة، النهضة المصريـــة، القاهـــرة، ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦م، ص ١٣٧ .

(٦) الجاحظ: الحيوان، جـ٥، ص١٤ .

وقد تصدى المتكلمون لهذه القضايا، ولقد اضطرهم ذلك إلى الخوض فى بحوث طبيعية، فخاضوا فى دراسة العالم الطبيعي بأجسامه وأعراضه، وإثبات أن كل ما فى العالم من الجواهر والأجسام والأعراض مخلوق، ومن ثم فلابد له من خالق، هو الله تعالى، فيكون هذا دليلا معتمدا على العقل، بجانب الأدلة المعتمدة على النقل فى إثبات الخلق والخالق فى مقابل القائلين بقدم العالم، ونفى العلة الفاعلة.

ولقد اعتمد جمهور المتكلمين فى تأسيس أدلتهم على حدوث العالم على نظرية مشهورة هى نظرية الجزء الذى لا يتجزأ أو "الجوهر الفرد"، لتكون أساساً لتكون الأجسام من جهة — وتكون — أيضاً — حداً فى انقسام الأجزاء إلى أجزاء لا تنقسم بعدها من ناحية أخرى، حيث إن الجزء الذى لا يتجزأ هو أصغر أجزاء الجسم الذى يتألف منها أو يتناهى فى تجزئته إليها.

ولم يقف المتكلمون عند هذا الحد فى إثبات حدوث مكونات العالم الطبيعى من الأجسام والأعراض، وإنما فصلوا القول فى إثبات هذا الحدوث، وسلكوا طرقا كثيرة فى هذا الصدد سواء كانت معتمدة على النقل أو العقل[1] .

وهكذا اضطر المتكلمون وهم فى معرض ردهم على الدهرية أن يخوضوا فى بحوث طبيعية كبحثهم فى الحركة والسكون، والاقتران، والاجتماع، وفى الأعراض بعامة، فقاموا بإثبات الأعراض فى مقابل القائلين بنفيهما، ثم يثبتون حدوث الأعراض، من حيث إنها تتغير وتتبدل، وأن الأجسام لا تخلو من الأعراض، وهى لا تسبقها فى الوجود، وما لا يسبق المحدث فهو محدث مثله.

ولا شك أن كل ذلك أدى إلى تطور علم الكلام، فأضيفت إليه موضوعات جديدة لمواجهة أعتى تيار واجهه الإسلام وهو التيار الدهرى، الذي هو خصم لكل دين وفى كل عصر، والدهرية فى عصرنا يؤيدون مقالاتهم الملحدة بما وصل إليه العلم من تفسيرات مادية لكثير من المشكلات المتعلقة بالكون والإنسان، فهذا التيار

(١) سوف نتناول ذلك فى الفصل الرابع إن شاء الله وهو الفصل الخاص بالطبيعيات.

قرين لكل حضـــارة متقدمة، فإذا كان مفكرونا القدماء من علماء الكلام، قد عانوا معاناة شديدة فى مقاومة عقائد الدهرية، ودحض شبهاتهم فى الألوهية والشريعة والعالم ... فإننا ما زلنا حتى اليوم نعانى من أخطار ذلك المذهـــب المادى، لأنه يريد أن يقضى على الدين قضاء مبرماً .

وما زالت الحاجة ماسة إلى مواجهة هذه التيارات المادية، والتى ترمى إلى نشر الإلحاد، والترويج له، وهى فى ذلك تحاول أن تصبغ محاولاتها صبغة علمية، مدعية أن الإلحاد دليل على علمية النظرة، لكن التفسير الصحيح للعلم ومنجزاته يعمق الإيمان ويدعمه، بل يكون من أقوى الأسلحة فى مواجهة الإلحاد .

وهكذا نجد أن علم الكلام فى مواجهته للأديان المخالفة، سواء أكانت سماوية أم غير سماوية، وكذلك المذاهب المادية، والتى يجمعها اسم "الدهرية"، قد خاض فى موضوعات كثيرة فرضتها تلك المواجهة، فاتسع موضوعه وتطور بإدخال موضوعات جديدة.

على أن المتكلمين قد استفادوا بكل مصدر ممكن فى سبيل الدفاع عن الإسلام، فراحوا يدعمون مناهجهم العقلية بكثير من الوسائل الفلسفية والمنطقية، لإبراز ما كمن فى الدين من أدلة قاطعة على صدق أصوله، وهكذا أظهروا الإسلام بمظهر التحدى لهذه الأديان والثقافات المخالفة، وخاصة أن هذه المذاهب كانت متسلحة بالوسائل المنطقية، والمذاهب الفلسفية، والتى استعانوا بها على صياغة مذاهبهم، فأدى ذلك بالمتكلمين إلى الاطلاع على الفلسفة والمنطق، ولقد كان لذلك أثره فى تطور علم الكلام، وهذا ما سنحاول توضيحه فيما يلى:

ثانيا: أثر الفلسفة اليونانية فى تطور علم الكلام :

(١) تمهيد: التعريف بحركة الترجمة دوافعها وأدوارها:

انتقلت الفلسفة والمنطق إلى العالم الإسلامى عبر حركة الترجمة، ويمكن القول بأن ثمة دوافع دفعت بالمسلمين إلى الاطلاع على تراث الأمم المخالفة، منها أن الإسلام قد حثهم على إعمال العقل، وإطلاق ملكاته الإبداعية، حيث شجعهم على تحصيل العلم، فقد أفاضت الآيات القرآنية بالثناء على العلم والعلماء، واعتبار العلماء ورثة الأنبياء، ولا شك أن هذا الأمر كان دافعاً مهماً دفع بالمسلمين إلى تقدير قيمة العلم، وبذل مزيد من الجهد إلى اكتسابه وتحصيله، حتى لو كان لدى أمم تخالفنا فى الجنس والدين.

وانطلاقا أيضاً من هذه الدوافع الدينية أدركوا أن الدين بحاجة إلى أساس عقلى يقوم عليه، حتى يسهل الدفاع عنه، وبخاصة أنهم واجهوا خصوماً متسلحين بالعلوم الفلسفية والمنطق، فأدركوا أن الواجب يحتم عليهم أن يتسلحوا بنفس أسلحة الخصم، بل ويتفوقوا عليهم فى استخدام هذه الأسلحة، فكان هذا أيضا من الدوافع المهمة التى دفعتهم إلى تحصيل العلوم والفلسفة والمنطق .

كما حتمت عليهم هذه الدوافع الدينية ــ أيضاً ــ تحصيل العلوم التى تسهل عليهم القيام بواجباتهم وفروضهم الدينية التى تحتاج إلى حساب وتقويم وتوقيت، كالصلاة، والزكاة، والميراث، ......

كما أن نجاح الإسلام فى تكوين مجتمعات جديدة -فى فترة وجيزة- جعل المسلمين بحاجة إلى نظم تدير شئونها، المالية، والحربيـــة، والصحية، والأمنية ... فدعاهم هذا إلى النظر فى علوم الأمم الأعرق حضارة لاكتساب علومها ونظمها ..

ويشير "سانتلانا" إلى بعض هذه الدوافع ــ بإجمال ــ بقوله: إنهم (أى المسلمين) لما طال مكثهم فى الشام ومصر والعراق، وخالطـــوا أهلها، واختلطوا بهم سارت فيهم حضارة الروم والفرس والصابئة، فتمدنوا وتحضروا، فأثار ذلك شوقهم إلى تحصيل العلم بقدر ما حصلوا من التمدن، فضلا عما حققوه من الحاجة

إلى العلوم فى قضاء أوتارهم وعلاج أبدانهم، وتدبير مصالح المسلمين من معرفة: الحساب، والطب، والهندسة، والعلوم الحربية، والعلوم السرية: كالكيمياء، والتنجيم، لما كان ذلك ذائعا فى تلك الأعصار من الاعتقاد بها وتعدادها من العلوم الضرورية للمعاش والسياسة(١).

وغالب الظن أنه بجانب كل هذه الدوافع، كان هناك شعور لدى المسلمين بأن المجد العسكرى والسياسى الذى وصلوا إليه، لا قيمة له مالم يقترن بالمجد العلمى والنضج العقلى، ومن ثم كان تشجيع الخلفاء والأمراء والعلماء على نقل العلوم الأجنبية والانتفاع بها.

على أن هناك تبريراً مهماً قدمه لنا الدكتور زكى نجيب محمود لقيام حركة الترجمة، حيث يذكر ترحيب الدولة بنقل ثقافة اليونان فضلاً عن صفوة المفكرين، إنما تم ليكون أداة فعالة بعقلانيتها فى محاربة الحركات اللاعقلية، التى اجتاحت جماهير الناس، لأن الجمهور مهيأ لتقبل مثل هذه التيارات، فجمهورنا فيما يقول الدكتور زكى نجيب "دراويش" بالوراثة، إذ عقل بعضهم، كان قبساً دخيلا على طبع أصيل، فلا عجب أن تروج فيهم "الخرافات" و"الكرامات" و"الخوارق" بأسرع من رؤية البرق إذا يلمع، فكان لابد من تيار مضاد، كان لابد من "عقل" ينهض ليلجم الخيال الشاطح فى سمادير الوهم، وهكذا نقلت ثقافة اليونان، ورحبت بها الصفوة المفكرة، كما رحبت بها الدولة الرسمية، لتكون أداة فعالة بعقلانيتها فى محاربة الحركات اللاعقلية التى تشد المسلمين إلى ما قبل الإسلام من عقائد "زرادشت"، و"مزدك"، و"مانى".. وغيرهم(٢) .

---

(١) سانتلانا: المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الإسلامى، حققه وقدم له وعلق عليه د. محمد جلال شرف، ص١٤٩– ص١٥٠ .

(٢) الدكتور زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٩٨٠م، ص١٦٤ـ ص١٦٥ .

ما تقدم يشير إلى مجمل الدوافع التى دفعت بالمسلمين إلى حركة الترجمة، وهى الدوافع التى تبدو لنا ظاهرة، والتى لا ندعى أنها الدوافع الحقيقية، فمازال الشك يعترى حركة نقل العلوم الفلسفية والمنطقية، فهناك من يساوره الشك فى أن نقل علوم الأوائل إنما كان بمثابة حركة منظمة لإدخال هذه العلوم، لتقف فى مواجهة الثقافة العربية الإسلامية، وتعمل على إضعافها[1] كرد فعل للتعصب للثقافة العربية الإسلامية، بل هناك من يقرن إدخال العلوم الفلسفية بحركة "الباطنية" التى ارتبطت بحركة "الشعوبية"، تلك الحركة التى قامت لتحارب النزعة القومية العربية الإسلامية، مدفوعة بدوافع الانتقام من المسلمين ودحر الإسلام بكل الوسائل الدينيـــة والمذهبية والعقائدية والفكرية .

وقد شاركت "الشعوبية" ــ كما هو معروف ــ فى حركة تدوين العلوم، وكانت هذه المشاركة فرصة لها فى تفضيل كل ما هو أجنبى على كل ما هو عربى .. ولم يقتصر الأمر عند هذا الحد بل امتد إلى إفساد الدين بالزندقة، وإفساد العلم بالأكاذيب، وكانت فترة نشاطهم، هى فترة ازدهار حركة الترجمة.

هذا وقد نبه القاضى عبد الجبار إلى أن من أعداء الإسلام من تستر خلف حركة الترجمة، حيث يقول فى معرض تأريخه لهذه الحركة، ناقداً إياها ومشيرا إلى بعض أخطارها: "وهذه سبيل الكتب المنسوبة إلى اليونانية كأفلاطون وأرسطوطاليس وغيرهم، فإنها نقلت فى الإسلام، وناقلوها ومدرسوها إنما هم الواحد بعد الواحد ... وهم مع ذلك أعداء رسول الله (ﷺ) وأشد حرصا على التشكيـــك فى الإسلام، وصد أهله عنه، وهم يتسترون بالنصرانية، والنصارى لا يرضونهم، ويشهدون عليهم بالإلحاد، وتعطيل الشرائع، والطعن فى الربوبية، وفى جميع النبوات ...."[2]، وهكذا يبدو أن هناك من المترجميـــن من كانت له ميول إلحادية، قد قاموا ضمن من قاموا بحركة الترجمة، فاستطاعوا نشر كتب الإلحاد

---

(١) الدكتور زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى، ص ١٦٤-١٦٥.

(٢) القاضى عبدالجبار: تثبيت دلائل النبوة، جــ١، ص٧٥-ص٧٦ .

وروجوا لها، ولذلك يقف القاضى عبد الجبار هذا الموقف من نقل الكتب اليونانية، ولعل هذا ما دعا "أوليرى" إلى عقد صلة بين المذاهب الباطنية والمذاهب الفلسفية الوافدة عبر حركة الترجمة حيث يقول: "إن الطالب فى المراتب العليا فى المذهب الباطنى يكشف له عن المعنى الباطنى للقرآن الكريم، وهو مذهب أرسطو والأفلاطونية المحدثة فى خطوطه العامة، مضافا إليها بعض العناصر الشرقية المأخوذة من الزرادشتية والمزدكية[1] .

لكـــل ما تقدم أثيرت الشكوك حول الدوافع الحقيقية لحركة الترجمة، فظاهر الأمر أن خلفاء الدولة العباسية أرادوا الحضارة بكل ازدهارها فأرادوا أن تضاف إلى علوم العرب من لغة وشعر، علوم الأولين من هنود وفرس ويونانيين **أما باطن الأمر فيبدو أن نقل علوم الأوائل كان بمثابة حركة منظمة لإدخال هذه العلوم لتقف فى مواجهة الثقافة العربية الإسلامية وتعمل على إضعافها، ويدلنا على هذا، المواقف المتباينة لمفكرى الإسلام من تراث الأوائل.**

وقد حدد لنا سانتلانا الأدوار التى مرت بها الترجمة فى ثلاثة أدوار على النحو التالى :

الدور الأول: من خلافة أبى جعفر المنصور إلى وفاة هارون الرشيد (أى من سنة ١٣٦هـ إلى ١٩٣هـ)، ويمثل الطبقة الأولى من المترجمين .

والدور الثانى: من ولاية المنصور سنة ١٩٨هـ إلى سنة ٣٠٠هـ ويمثل الطبقة الثانية من المترجمين .

والدور الثالث: ويمثل الطبقة الثالثة من المترجمين واستمرت إلى عام ٣٩٨هـ[2] .

---

(١) ديلاس أوليرى: الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، الترجمة العربية، للدكتور تمام حسان، مراجعة الدكتور محمد مصطفى حلمى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الألف كتاب (الثانى) رقم ٣٠٤، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ١١٧ .

(٢) انظر تفصيلا: المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الإسلامى، تحقيق د. محمد جلال شرف، ص١٥٤ وما بعدها .

ويمكن أن نشير فى عجالة سريعة إلى أشهر ما ترجم من كتب الفلسفة والمنطق فى هذه الأدوار، وكذلك أشهر المترجمين.

لقد مرت الترجمة بمراحل متعددة: فظهرت بداياتها الأولى فى أخريات القرن الأول للهجرة، فيمكن القول استنادا إلى ما ذكره ابن النديم فى الفهرست ــ وهو أقدم المصادر وأوثقها ــ أن الفضل فى الشروع بترجمة كتب الصنعة والتنجيم والطب، يرجع إلى الأمير الأموى خالد بن يزيد بن معاوية (ت٨٥هـ) الذى اعتزل السياسة وتحول إلى تحصيل العلم ودراسة الكيمياء ، وكان يلقب بـ "حكيم بنى مروان" وقد أمر بعض علماء اليونان الذين كانوا بالإسكندرية بترجمة الأورجانون (مجموعة كتب أرسطو المنطقية) من اليونانية إلى العربية، وهذا أول نقل فى الإسلام فيما يقول ابن النديم[١] .

وهناك رواية تنسب إلى الطبيب اليهودى "ماسر جويه" تعريب كتاب "الخلاصة الطبية" (الكناش[٢] بالسريانية) الذى وضعه طبيب اسكندرى من القائلين بالطبيعة الواحدة اسمه "إهرن"، وذلك فى عهد الخليفة الأموى مروان بن عبدالحكم، وكان هذا الكتاب قد اكتسب فى أوساط السريان شهرة واسعة، وكان بلا شك، من أقدم ما نقل إلى العربية من كتب الطب[٣] .

كما تجب الإشارة أيضاً إلى ترجمات "عبد الله بن المقفع" فهو صاحب الفضل فى ترجمة حكايات الحكيم الهندى "بيدبا" المجموعة فى كتاب "كليلة ودمنة" من اللغة البهلوية إلى العربية، والكتاب من روائع الأدب العربى، وهو مازال يعتبر حتى اليوم نموذجاً للإنشاء العربى الرفيع، وقد نقل "عبد الله" إلى العربية، فضلاً عن ذلك، الكتاب الفارسى "خداى نامه" أو "تاريخ ملوك الفرس" وكذلك كتاب "التاج" وكتاب "مزدا" و"سيرة أنو شروان" ووضع عددا كبيرا من الرسائل فى الأدب والأخلاق[٤].

---

(١) ابن النديم: الفهرست، ص٢٣٢ .

(٢) الكناش: مفردها كناشة وهى "الكراسة" بالسريانية .

(٣) ابن جلجل: طبقات الأطباء، القاهرة، ١٩٥٥، ص٦١، وابن النديم: الفهرست، ص٤٢٧.

(٤) أوليرى: الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، ص٨٦-ص٨٧ .

على أن هذه الترجمات ــ فى معظمها ــ كانت تعبيراً عن نزعات فردية وجهود شخصية، ولكن الترجمة الحقة لم تبدأ إلا فى القرن الثانى، ولم تنشط إلا على أيدى العباسيين، وبخاصة كبار خلفائهم الثلاثة الأول المنصور(١٥٨هــ)، الرشيد (١٩٣هــ)، المأمون (٢١٨هــ)، وعمرت نحو ثلاثة قرون، وقام على أمرها مترجمون متخصصون تمكنوا من العربية، كمــا تمكنوا من اللغة التى نقلوها عنها، ومنهم من أجاد عدة لغات، ومنهم من كون مدارس لإعداد جيل من المترجمين، وبجانب اطلاعهم الواسع تخصص بعضهم فى علم بعينه من الثقافة كالطب، أو الهندسة، أو الفلسفة، وامتدت ترجمتهم إلى ست لغات: فنقلوا عن العبرية والسريانية والفارسية والهندية واليونانية واللاتينية[١] .

فتذكر الروايات أن بعض المؤلفات المنطقية قد ترجمت فى عهد المنصور، حيث ترجم كتاب "المقولات" وكتاب "العبارة" وكتاب "البرهان" لأرسطو، وكتاب "إيساغوجى" لفرفوريوس، وكذا بعض الرسائل لأرسطو وكتاب "المجسطى" لبطليموس و"أصول الهندسة" لإقليدس[٢] .

على أننا نجد فى عهد الرشيد اهتماما بترجمة المؤلفات الفلسفية بجانب العلوم العملية، وقد كانت أهم الترجمات الفلسفية تلك الترجمات التى ترجمها ابن البطريق، الذى عاصر الرشيد، والمأمون، مع أن كثيرا من المصادر تذكر أن "ابن البطريق" كان مهتما بالطب، وعمل على ترجمة عدة مؤلفات فى هذا الصدد، لكنه برع بالدرجة الأولى فى ترجمة كتب الفلسفة[٣]، وتذكر الروايات أن أهم الكتب الفلسفية التى قام بترجمتها هى: محاورة "طيماوس" لأفلاطون واشتمل هذا الكتاب على ما جاء فى فهرست ابن النديم على ثلاث مقالات ولا تستطيع الجزم من خلال ما ذكره ابن النديم وغيره بأن المقصود بذلك كتاب "طيماوس" كاملا، أو ذلك الموجز الذى وضعه "جالينوس"[٤]. فأغلب الظن أن المقصود هنا هو موجز "جالينوس" لهذه

(١) الدكتور إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، جــ٢، ص٧٧

(٢) الدكتور ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣١ .

(٣) المصدر نفسه: ص٣١ .

(٤) المسعودى: مروج الذهب، جــ٨، ص٢٩١-٢٩٢ .

المحاور الرائعة المعقدة[1]، كما أن له ترجمة مهمة لكتاب "النفس" لأرسطو، كما لخصه فى الراجح "ثامسطيوس" وهذا التلخيص للكتاب مع تلخيص "الإسكندر الأفروديسى" له، كان ذا أثر حاسم فى تطور نظرة العرب إلى علم النفس الذى أخذوه عن أرسطو، وبالأخص مذهب أرسطو فى العقل[2] كذلك ينسب إليه ترجمة كتاب "الحيوان" لأرسطو فى ١٩ جزءاً، وكتاب "القياس"، وكتاب "سر الأسرار" المنحول الذى انتشر انتشارا واسعاً بين المؤلفين اللاتين فى العصر الوسيط وقد عثر "ابن البطريق" على هذه الكتب أثناء بحثه عن كتاب أرسطو فى "السياسة" بأمر من الخليفة .

وقد تابع جهود "ابن البطريق" فى ترجمته المؤلفات الفلسفية علماء أكثر منه كفاءة، فنقحت ترجماته وأعيد ترجمة بعضها الآخر، وذلك بداعى الرغبة فى المزيد من الدقة، كما شهد مطلع القرن الثالث الهجرى نشاطاً كبيراً فى ترجمة المؤلفات الفلسفية والعلمية .

على أن المأمون كان الراعى الحقيقى لحركة الترجمة وللعلم اليونانى خاصة، فكان عهده نقطة تحول فى تقدم الفكر الفلسفى والنشاط الكلامى فى الإسلام.

ويبدو أن نزعة المأمون العقلية وتبحره فى علم الكلام، عززت عنايته بعلوم اليونان وفلسفتهم، وقد ذكر ابن النديم حادثة يعتبرها عاملاً مهما على حمل المأمون نحو الحصول على المؤلفات اليونانية الفلسفية من أجل العمل على ترجمتها، وهى أن أرسطو ظهر للمأمون فى منامه بصورة شيخ أبيض اللون، حسن الشمائل، دخل المأمون معه فى حوار حول طبيعة الخير، وبدأ أرسطو فعرف طبيعة الخير أولاً بأنه "ما حسن فى العقل" ثم عرفه ثانياً أنه "ما حسن فى الشرع" وعرفه أخيراً بأنه "ما حسن عند الجمهور" وتنتهى هذه المقابلة بنصيحة مهمة قدمها الحكيم اليونانى للخليفة المسلم وهى أن يعتصم بالتوحيد، ويقول ابن النديم "وكان هذا المنام من أوكد

---

(١) الدكتور ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٢ .

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢ .

الأسباب فى إخراج الكتب وترجمتها[1] وقد تابع ابن النديم فى هذا القفطى وابن أبى أصيبعة، على أن سانتلانا يقلل من أهمية هذه الحادثة، ويصفها بأنها أقرب إلى الخرافات حيث يرى أن حياة الأمم وانتقالها من طور التمدن إلى طور آخر لا تتعلق برؤيا رآها خليفة فى منامه على فرض صحتها، ولكن اعتراض سانتلانا لا يمكن قبوله كلية، ذلك لأننا لا يمكننا تجاهل مؤازرة الخلفاء فى هذا الصدد، وإلا فكيف نفسر وصول حركة الترجمة إلى ذروتها فى عهد المأمون بينما فى عهد الرشيد ــ مثلا ــ لم تكن على هذا النحو، حيث إنه لم يكن يؤازرها بل نهى عنها.

وعلى ذلــك يمكن القول بأن حركة الترجمة بدأت قبل عهد المأمون، على يد سلفيه المنصور والرشيد، إلا أنه خطا بها خطوات واسعة فأنشأ "بيت الحكمة" وجعل منه مؤسسة رسمية ومكتبة للترجمة والبحث، ورغبة منه فى أن يمد هذه المكتبة بكتب علمية وفلسفية مهمة أرسل وفودا إلى بلاد الروم فى طلب كتب "فى العلوم القديمة"[2]

ويصف ماكدونالد الحالة العلمية للعالم الإسلامى فى بداية عهد العباسيين قائلا: كان من البدع التى بدأت تنتشر فى بلاط العباسيين الأوائل، أن تصنع الناس شعار التفكير الحر، وأصبح الناس يطلبون العلم والفلسفة، لذا فإننا نرى الفلسفة الإغريقية والزرادشتية، والمانوية، والوثنية القديمة فى حران، واليهودية والمسيحية، تشيع فى جو بغداد، وتعرض نفسها على الناس، ونجحت هذه المذاهب فى عرض أفكارها لأن أصحابها كانوا يدرسونها بطريقة أكاديمية بحتة، فكانوا رعاة صالحين لها، بل وقد شجع الخلفاء العباسيين جهودهم ليفوزوا بحصادهم العلمى فى دراستهم وترجماتهم فى الفلسفة الإغريقية بخاصة والعلوم الإغريقية بعامة[3].

ولقد توافر على حركة الترجمة مجموعة من المترجمين اللامعين منهم يوحنا ماسويه الذى عين رئيسا لبيت الحكمة، والحجاج بن مطر ويحيى البطريق، ومترجم آخر يدعوه صاحب الفهرست "سلما" ويصفه بأنه صاحب بيت الحكمة. كما كان من

(١) ابن النديم: الفهرست، ص٢٤٣ .

(٢) الدكتور إبراهيم بيومى مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، جـ٣، ص٧٨.

(3) Macdonald :Development of Muslim theology, P.131.

أبرز المترجمين أيضاً فى تاريخ العلم والفلسفة "حنين بن اسحق" وهو تلميذ ابن "ماسويه" وزميله، وتلاميذه الذين كانوا يعملون تحت إشرافه كابنه اسحق، وابن اخته "جبيش"، وتلميذه "عيسى بن يحيى" كما كان أيضاً من كبار المترجمين ومشاهيرهـم: ابن ناعمة الحمصى، وأبو بشر متى، ويحيى بن عدى، وقسطا بن لوقا، وأبو عثمان الدمشقى، والحسن بن سوار المعروف بابن الخمار، وثابت بن قرة الحرانى ... وغيرهم، وقد أثمرت حركة الترجمة فانتقل العلم من الرواية إلى الدراية، ومن الترجمة إلى التأليف، ومن النقل إلى الاجتهاد والبحث والاستقصاء، وازدهر الإنتاج العقلى فى أرجاء العالم الإسلامى(١).

وهكذا نقل تراث اليونان فى الفلسفة والمنطق عبر حركة الترجمة. وقد تهيأ للمتكلمين الاطلاع عليه.

٢- اطلاع المتكلمين على الفلسفة اليونانية :

يبدو أن المعتزلة كانت من أول المدارس الكلامية التى اتجهت إلى الاطلاع على الفلسفة اليونانية، ولعل مرجع ذلك إلى نزعتها العقلية، التى هيأت لها من الحرية الفكرية ما يدفعها إلى الاطلاع على الثقافات الأجنبية، ويبدو أن اطلاع المعتزلة على الفلسفة اليونانية، قد بدأ منذ أبى الهذيل العلاف، حيث لم يعرف عن واصل بن عطاء أنه تناول فى بحوثه شيئا من مسائل الفلسفة اليونانية، ويؤكد هذا ما ذكره الشهرستانى عن واصل بن عطاء حيث يقول: "وكانت هذه المقالة (أى مقالة نفى الصفات) فى بدئها غير نضيجة، وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر .. وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة(٢) .

أما أبو الهذيل العلاف فقد عاصر ازدهار حركة الترجمة، واتصل بها، كما اتصل بالثقافات الأجنبية(٣)، فإنه من أول المفكرين الذين أفسحوا للفلسفة مجالاً للتأثير فى مذاهبهم الكلامية(٤) .

---

(١) الدكتور مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، جـ٢، ص٧٨.
(٢) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص٤٦ .
(٣) الدكتور مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، جـ٢، ص٤٠.
(٤) انظر تفصيلاً: الدكتور على مصطفى الغرابى: أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامى تأثر بالفلسفة، مطبعة حجازى، القاهرة، ١٩٤٩، ص٣٤ ومواضع كثيرة من الكتاب. وانظر دى بور: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، ص ١٠٦.

وهذا ما سبق أن قرره الشهرستانى، حيث حاول تحديد الفترة التى بدأ فيها اطلاع المعتزلة على كتب الفلاسفة، فقال: "ثم طالع بعد ذلك (أى بعد واصل بن عطاء) شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حيث فسرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنا من فنون العلم"[١]، وهذا يعنى أن أبا الهذيل العلاف كان من أوائل المتكلمين الذين اطلعوا على الفكر اليونانى وتأثروا به، بل يشير الشهرستانى إلى ذلك صراحة عند الكلام عن العلاف ونظريته فى الصفات، فيشير إلى أنه اقتبس ذلك الرأى من الفلاسفة، حيث يذكر أن أبا الهذيل العلاف كان يقول: "إن البارى تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حى بحياة وحياته ذاته، وإنما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته بل هى ذاته .."[٢]، بل إن الأشعرى يحدد مصدر نظرية أبى الهذيل العلاف فى الصفات فيقول: "وهذا (أى رأى أبى الهذيل العلاف فى الصفات) أخذه أبو الهذيل عن أرسطوطاليس، وذلك أن أرسطو طاليس قال فى بعض كتبه: إن البارى علم كله، قدرة كله، سمع كله، بصر كله؛ فحسن (أى أبا الهذيل العلاف) اللفظ من عند نفسه، وقال علمه هو هو، وقدرته هى هو"[٣] .

وقد ذهب "ماكدونالد" أيضا إلى القول بأن بداية اتصال المعتزلة بالفلسفة اليونانية كان على يد أبى الهذيل العلاف الذى حاول أن يوفق بين رأى الإسلام فى خلق العالم، ورأى أرسطو فيما يتعلق بقدم العالم، فكان تأثره بالفلسفة اليونانية واضحاً"[٤]، كما أشار إلى ذلك "وات" أيضاً[٥] .

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص٢٩ .

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص٦٢ – ص٦٣ .

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص١٧٨ .

(4) Macdonald :Development of Muslim theology, P.138.

(5)Watt :Islamic Philosophy and theology, P.61.

- Watt :Free Will and Predestination in early Islam, P.63.

ولعل ما يؤكد أيضاً اطلاع أبى الهذيل العلاف على الفلسفة اليونانية ما رواه ابن المرتضى على لسان تلميذه "النظام" حيث يقول: "وكان إبراهيم النظام من أصحابه (أى من أصحاب أبى الهذيل العلاف)، قد نظر فى شيء من كتب الفلاسفة، فلما ورد البصرة كان يرى أنه قد أورد من لطيف الكلام ما لم يسبق علمه إلى أبى الهذيل العلاف، قال إبراهيم: فناظرت أبا الهذيل العلاف فى ذلك فخيل إلى أنه لم يكن متشاغلا قط إلا به لتصرفه فيه وحذقه فى المناظرة[١] .

والنظام أيضا قد طالع كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، فيما يقول الشهرستانى[٢]، بل إنه خطا خطوة كبيرة فى التأثر بمذاهب الفلاسفة اليونانيين وبخاصة الفلاسفة الطبيعيين منهم دون الإلهيين[٣]. وقد لاحظ الدكتور أبو ريدة من جملة ما انتهى إليه من آراء النظام أن الناحية الفلسفية فيها لا تقل عن الناحية الدينية الكلامية، حيث جاوز فى آرائه حد تقرير الأصول الدينية الكلامية، إلى البحث فى الموجودات على اختلافها، وخصائصها ومظاهرها، وتطرق إلى البحث فى حقائق الأشياء ، فخاض فى البحث فى الجوهر والعرض وأحكامهما، وطبائع الموجودات من حيوان وجماد[٤].

ويثبت الشهرستانى أن قول النظام بأن الله لا يفعل الظلم، وأنه يعطى العباد ما فيه صلاحهم، أن تلك المقالة قد أخذها من قدماء الفلاسفة، حيث ذهبوا إلى أن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئا لا يفعله، فما أبدعه وأوجده هو المقدور ولو كان فى علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاما وترتيبا وصلاحاً لفعل[٥]، كما يقرن رأى النظام فى الحركة برأى الفلاسفة[٦]، وكذلك رأيه فى الإنسان وحقيقته،

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص٢٥، ص٢٦ .

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص٦٧ .

(3) Macdonald : Development of Muslim theology, P.141.

(٤) الدكتور أبو ريده: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص٦٨ .

(٥) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص٦٩ .

(٦) المصدر نفسه، ص٦٩، وأيضاً ابن حزم الذى يحدد تأثر النظام بـ "هيراقليطس". انظر: ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ٥، ص٥٥، وزهدى جار الله: المعتزلة، ص١٢٤

فيقول: "وهذا بعينه مقالة الفلاسفة"[١]، ووافق الفلاسفة فى الجزء الذى لا يتجزأ، حيث يروى البغدادى أن النظام زعم أنه لا نهاية لأجزاء الجسم الواحد وبه قال أكثر الفلاسفة[٢]. ويحدد زهدى جار الله مصدر هذا القول للنظام أنه مذهب زيتون[٣] .

وفى الحقيقة أن الكثير من آراء النظام وغيره من متكلمى الإسلام فى عصره والعصر الذى تلاه، تدور حول أمور فلسفية، قد يكون لبعضها شأن فى تقرير العقائد، لكن الكثير منها ليس له بالدين اتصال مباشر.

أما الجاحظ فيصفه الشهرستانى بأنه كان من فضلاء المعتزلة، والمصنف لهم، وقد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة، وخلط ومزج بعباراته البليغة كلام المعتزلة بكلام الفلاسفة، ويقرن الشهرستانى رأى الجاحظ فى إثبات الطبائع للأجسام برأى الفلاسفة الطبيعيين[٤] ويرى أن مذهبه فى نفى الصفات هو بعينه مذهب الفلاسفة حيث يقول: "وأنكر (أى الجاحظ) صفات البارى تعالى، ومذهب الجاحظ هو بعينه مذهب الفلاسفة إلا أن الميل منه ومن أصحابه إلى الطبيعيين منهم أكثر منه إلى الإلهيين"[٥] .

وكذلك معمر بن عياد، الذى يصفه الشهرستانى بأنه كان يميل إلى قول الفلاسفة[٦]، وتأثر بهم فى قوله بالنفس وعلاقتها بالجسد[٧]، وكذلك بشر بن المعتمر وميله إلى الفلاسفة الطبيعيين، وخاصة قوله بالتولد وما يصدق على من ذكرنا من رجال الاعتزال يصدق على جمهور المعتزلة حيث يقول الجاحظ: ولا يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام، متمكنـــا من الصناعة، ويصلح للرياسة، حتى يكون الذى

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، جـــ١، ص٦٩ .

(٢) البغدادى: أصول الدين، ص٣٦، والفرق بين الفرق، ص١١٣ .

(٣) زهدى جار الله: المعتزلة، ص١٢٣ .

(٤) الشهرستانى: الملل والنحل، جـــ١، ص٦٤ .

(٥) الشهرستانى: الملل والنحل، جـــ١، ص٦٩ .

(٦) المصدر نفسه، ص٨٧ .

(٧) المصدر نفسه، ص ٧٦ .

يحسن من كلام الدين فى وزن الذى يحسن من كلام الفلسفة، والعالم عندنا هو الذى يجمع بينهما[١].

ومما يدل على تقدم المعتزلة فى الاطلاع على الفلسفة والاستفادة منها ما ذكره الخياط من أن المعتزلة قد استخدمت كثيرا من المصطلحات والأفكار الفلسفيــة، وذلك فى مجال مهاجمته لابن الراوندى وفخره بتعمق المعتزلة فى المباحث الفلسفية[٢] .

وهكذا يمكن القول ــ بإجمال ــ أن اطلاع المتكلمين من المعتزلة على الفلسفة قد ساعد على تطور علم الكلام، على أن اطلاعهم على الفلسفة لم يكن صادراً عن هوى فى نفوسهم لهذه الفلسفة، بقدر ما كان وسيلة مفيدة لهم على تحقيق أهدافهم الدينية .

وعلى هذا لا يكون صحيحاً ما ذهب إليه بعض المستشرقين كأوليرى الذى بالغ فى القول، حيث ذهب إلى أن المعتزلة قد نظرت إلى الفلسفة اليونانية نظرة تقديس، وأنها وضعت فلاسفة اليونان فى مرتبة تقرب من عتبة النبوة، وأنهم آمنوا بأقوالهم واعتبروها مكملة لتعاليــم دينهــم، وينقض ذلك مــا وجهــه القاضــى عبد الجبار ــ وهو من كبار مؤرخى المعتزلة ــ من نقد لنظرية الصدور الأفلاطونية ومن تبعها من فلاسفة الإسلام حيث ينقد فكرة التوسط فى الخلق بين الله والعالم، فالله يخلق بلا واسطة فيقول: "إن القول بالنفس والعقل إشارة إلى ما لا يعقل، لأن الفعل فى الشاهد يدل على فاعل مختار، حتى صار كالحقيقة فيه فلا يتغير شاهدا وغائباً، ولو أنهم أرادوا الفاعل المختار، فلا مشاحّة بيننا وبينهم إلا فى العبارة والمرجع فيها إلى أرباب أهل اللسان وأهل اللغة، ومعلوم أنهم لا يسمون

---

(١) الجاحظ: الحيوان، جـ٢، ص١٣٤ .

(٢) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص٧، ص١٣، ص١٤، ص١٥. وانظر أيضاً تفصيلا: أوليرى: الفكر الفلسفى ومكانته فى التاريخ، الترجمة العربية للدكتور تمام حسان، ص ٩٧- ص١٠١ .

الفاعل نفسا ولا فعلا ولا علة"[1]. كما ينقض ما ادعاه أوليرى روايتان أوردهما ابن المرتضى "مؤرخ طبقات المعتزلة" **الرواية الأولى:** عن متقدمى المعتزلة، **والرواية الثانية** عـن متأخرى المعتزلة، أما الرواية الأولى فهى ما رواه من أن جعفر بن يحيى البرمكى ذكر أرسطو، فقال النظام: قد نقضت عليه كتابه؛ فقال جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه؟ فقال: أيهما أحب إليك أن أقرأه من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله؟ ثم اندفع يذكـر شيئا فشيئا، وينقض عليه، فتعجب منه جعفر[2]، حقيقة لم يذكر لنا ابن المرتضى أى كتاب لأرسطو دارت حوله هذه الرواية، ولكنها على الأقل تشير إلى أن أرسطو لم يكن محل تقديس من أكثر الشخصيات الاعتزالية التى قيل إنها تأثرت بالفلسفة.

أما الرواية الثانية التى رواها ابن المرتضى فإنها تذهب إلى أنه كان للبهاشمة (أتباع أبى هاشم الجبائى) نفرة من أبى الحسين البصرى (أحد متأخرى المعتزلة) لأنه دنس نفسه بشىء من الفلسفة وعلوم الأوائل، وهذه الرواية الثانية يمكن أن نفهم منها أن فلاسفة اليونان لم يكونوا محل تقديس كما ادعى أوليرى، بل يفهم منها أكثر من ذلك، وهو أن هناك من المعتزلة من أحجم عن دراسة الفلسفة والاطلاع عليها شأنه فى ذلك شأن السلف وأهل السنة الذين رفضوا الفلسفة وعلوم الأوائل عامة، وذلك ظناً منهم بأن لها ضرراً على العقيدة .

إن المعتزلة رفضت ــ كما رفض أهل السنة والجماعة ــ المنطق الأرسطى، ولم يتخذوه منهجاً لأبحاثهم، ولقد أورد ابن تيمية فى كتابه "الرد على المنطقيين" النصوص المتعددة التى تشير إلى مهاجمة المعتزلة للمنطق اليونانى، وتشير هذه النصوص إلى أنه كان لهم منطقهم الخاص المنبثق عن فكر إسلامى، وأنهم شاركوا أهل السنة والجماعة فى عدم أخذهم بالمنطق الأرسطى[3] .

---

(١) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص١٢١-ص١٢٢ .

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل فى شرح الملل والنحل، ص٣٩ .

(٣) الدكتور النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ١، ص٢٢٨ .

لكن من غير شك أن اطلاع المعتزلة على الفلسفة، قد أدى إلى تسرب بعض الآراء الفلسفية إلى مذاهبهم الكلامية، فيحق ما يقوله "نيبرج" فى هذا المجال من أن للعدو تأثيراً فى تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الحليف فيه..

ولا يزعم زاعم أن المعتزلة بريئة من ذلك، لكن نيتها ظاهرة، وهى الذب عن الإسلام، والنية إنما هى ميزان الأعمال[1] .

وفى الحقيقة أن التعبيرات الفلسفية بدأت تنتشر فى التراث الكلامى منذ أبى الهذيل العلاف ومن تــلاه من متكلمى المعتزلة ثم متكلمى الأشعرية، كما اتجه المتكلمون منذ أبى الهذيل العلاف إلى الاهتمام بالبحث الطبيعى، حقيقة لم يكن ذلك بقصد التفلسف أو النظر العقلى المجرد لذاته، بغية الوصول إلى تفسير طبيعى للكون على غرار ما يفعل الفلاسفة، وإنما كان ذلك لغرض دينى، وهو إثبات حدوث العالم.

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن.

ما مدى **تأثر المتكلمين المتقدمين** من المعتزلة والأشعرية بالفلسفة اليونانية؟

هل تأثر المتكلمون بالفلسفة تأثراً وصل إلى حد تقليد الآراء وأخذها على ما هى عليه؟ أم تأثروا بالمنهج والروح الفلسفية فقط؟، وإذا كانوا قد اقتبسوا بعض الآراء، فهل حاولوا تطويع وتطوير الآراء الانتقائية التى اقتبسوها لتتوافق مع الدين، بل وتكون مؤيدة له؟.

حتى يمكن أن نجيب على هذه التساؤلات لابد أن نشير ــ بادئ ذى بدء ــ إلى أن اطلاع المتكلمين على الفلسفة اليونانية، يرجع إلى سماحة العقلية الإسلامية فى قبول ما لا يتعارض مع العقيدة، فضلاً عن أن هذا الاطلاع جاء تلبية "لحاجة عقول الجموع ــ آنذاك ــ إلى ما هو جديد، وقد تمثل هذا الجديد فى الثقافة اليونانية الدخيلة، وقد أقبل المتكلمون على هذه الفلسفة بعقل قد صقل بالمفاهيم

---

(١) نيبرج: مقدمة تحقيقه لكتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى للخياط، ص٦٠.

الإسلامية صقلا رفيعا بفضل العلوم الإسلامية التى نشأ ونمى فى ظلها[1]، فاستطاعوا بذلك أن يطوعوا هذه الفلسفة لخدمة أغراضهم الدينية فى الاستدلال والدفاع عن العقيدة. ويمكن أن نضرب على ذلك ــ مثالا ــ للاستدلال على ما أقول بنظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يجزأ.

إن القول بالجوهر الفرد عند المتكلمين ــ ابتداء من العلاف ــ له سوابق كبرى فى تاريخ الفكر الفلسفى، لدى اليونانيين القدماء ومذاهب الهنود المختلفة[2].

فهناك نماذج متعددة لهذه النظرية ولعل أولها وأشهرها نموذج ديموقريطس، وأستاذه لبوقيبوس، ثم نموذج أبيقور .

ومن المرجح أن يكون المتكلمون المتقدمون قد اطلعوا على أقوال هؤلاء الذريين القدامى[3]. وهم بصدد تدعيم أقوالهم فى الدفاع عن الإسلام ضد الديانات والفرق التى كانت متسلحة بكثير من أجزاء الفلسفة اليونانية.

---

(١) الدكتورة فوقية حسين: مقالات فى أصالة المفكر المسلم، دار الفكر العربى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٦م-١٤٩٦هـ، ص٢٣.

(٢) بينس: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازى، ترجمة الدكتور محمـــد عبد الهادى أبو ريدة، النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٦٥هـ ــ ١٩٤٦م.

وسوف نتناول ذلك تفصيلاً فى الفصل الرابع الخاص بالطبيعيات عند المتكلمين.

(٣) لقد كانت هناك مصادر يونانية لمعرفة آراء اليونانيين القدماء، ويعد من أهم هذه المصادر: المصادر الأرسطية، حيث عرض أرسطو لآراء السابقين عليه فى العديد من كتبه وأهمها كتاب "مـــا بعد الطبيعة" مقال (١) فصل (٤)، ص (٤) ص٩٨٥ب، وفى كتابه "الكون والفساد" (جـ١، مقالة (٨)، ص٢٣٥). (انظر أيضاً يوسف كرم: تاريخ الفلسفـــة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٤٦، ص٣٨) كما قدم فى كتاب "النفس" آراء الفلاسفة السابقين على سقراط وضمنها آراء أبيقور وديموقريطس (أرسطو: كتاب النفس، نقله إلى العربية، الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، وراجعه على الأصل اليونانى الآب جورج قنواتى، عيسى البابى الحلبى، الطبعة الثانية، ١٣٨١هـ-١٩٦٢م، المقالة الأولى، الفصل الثانى، ص٩-١٠) وله ترجمة أخرى قديمة قام بها اسحق بن حنين، قام بتحقيقها ونشرها الدكتور عبدالرحمن بدوى، (مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٤م، ص٨-٩)، وأيضا من المصادر اليونانية المهمة فى معرفة آراء هؤلاء=

غير أننا فى الواقع نجد فروقا جوهرية بين قول المتكلمين ــ معتزلة وأشاعرة ــ بالجوهر الفرد، وقول الذريين القدماء[1] يمكن إجمالها فيما يلى:

=الذريين الأوائل كتاب فلوطرخس فى الآراء الطبيعية التى ترضى الفلاسفة، (انظر هذا المصدر بترجمة قسطا بن لوقا (ت٢٢٥هـ) التى قام بتحقيقها ونشرها الدكتور عبد الرحمن بدوى، مع كتاب النفس لأرسطو انظر: ص١٠٢-١٠٣، ص١١٦-ص١١٨، ولقد وصلت هذه المصادر اليونانية إلى العالم الإسلامى فى وقت مبكر، فلقد ترجم كتاب أرسطو "فيما يقول ابن النديم وعرف عندهم بأربعة أسماء: ما بعد الطبيعة، والإلهيات، والفلسفة الأولى وكتاب الحروف، ويذهب إلى أن "الألف الصغرى" نقلها اسحق بن حنين، وحرف "نو" نقله أبو زكريا يحيى بن عدى (ت٣٦٤هـ)، كما أن هناك نقلاً سابقاً لهذه الحروف نقله اسطاث الكندى (ت٢٥٢هـ تقريبا)، وهكذا تكون المقالة الأولى والتى تحمل آراء الذريين القدماء قد وصلت إلى العالم الإسلامى فى وقت مبكر (انظر ذلك تفصيلاً: ابن النديم: الفهرست ص ٢٥١) وكما عرف المسلمون أيضاً كتاب النفس الذى نقله حنين إلى السريانية فى صورة تامة ونقله إسحق بن حنين إلا شيئا يسيرا، ثم نقله نقلاً ثانيا جود فيه، كما نقل شرح ثامسطيوس عليه كاملاً، كما كان لابن البطريق جوامع لهذا الكتاب (ابن النديم: الفهرست ص٢٥١)، كما عرف المسلمون أيضا كتاب (الكون والفساد) فقد نقله حنين بن إسحق إلى السريانية واسحق بن حنين إلى اللغة العربية، كما توجد فيما يقول ابن النديم، نقول أخرى لهذا الكتاب بعد هؤلاء النقلة والمترجمين (ابن النديم: الفهرست، ص٢٥١). وشيوع هذه المصادر فى العالم الإسلامى على هذا النحو، وفى وقت مبكر يرجح اطلاع المتكلمين عليها، ومعرفتهم بما جاء بها، ولا دليل لدينا يقطع باطلاعهم عليها وكل ما ورد يشير إلى اطلاع المعتزلة من المتكلمين على التراث الفلسفى عامة، وهذا ما أشارت إليه كتب الفرق بصفة عامة.

(١) يمكن الرجوع فى معرفة مذاهب اليونانيين إلى المصادر الحديثة التالية، بالإضافة إلى ما ذكرنا من مصادر قديمة:

والدكتور عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، النهضة المصرية القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٨م، ص ١٥١ - ص١٥٦، ويوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٣٨- ص٤١، والدكتور على سامى النشار ودكتور على عبد المعطى ودكتور محمد العبودى: ديموقريطس فيلسوف الذرة، وأثره فى الفكر الإسلامى، حتى عصورنا الحديثة، الهيئة العامة للكتاب، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ص٤١٠ وما بعدها، والدكتور محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، الطبعة الخامسة، ١٩٧٤، جـ ١، ص١٠٦-ص١٠٨.

يرى ديموقريطس أن الوجود لا يخرج من اللا وجود، ومن ثم فان الذرات قديمة، وهى لا تخضع لفناء، فهى دائمة من حيث أن الوجود دائم ولا ينتهى إلى اللاوجود، وهى أجسام صغيرة مختلفة من حيث الشكل والحجم وأنها متحركة بذاتها حركة أزلية، وهى بسبب اختلافها وحركتها على هذا النحو تكون علة لكون الأجسام .

بينما نجد الأمر يختلف عند المتكلمين. فهم يرون أن هذه الجواهر الفردة حادثة. يوجدها الله ويخلقها دائماً واجتماعها وافتراقها راجع إلى إرادته تعالى، من حيث تكون الأجسام وفسادها، راجعاً إليه تعالى، فليس لشكل الجوهر أو ثقله ذلك الدور الذى يلعبه فى النظرية الذرية اليونانية ولعل هذا ما دفع ببريتزل إلى القول: بأن فكرة الجوهر الفرد لدى المتكلمين لا يمكن ردها إلى مصدر يونانى.

يضاف إلى هذا أن المذهب الذرى عند ديموقرطيس يعد مذهباً طبيعياً يرمى إلى تفسير شامل للكون تفسيراً تتحكم فيه الآلية المطلقة البحتة فتشمل: مصدر الذرات، وحركتها التى توصف بها منذ القدم، وعلى هذا النحو تصبح الجواهر الفردة عنده مبادئ طبيعية فى حدوث الأشياء وفنائها.

فى مقابل ذلك نجد مصدر الذرات عند المتكلمين هو الله تعالى، الذى يخلق هذه الجواهر ويقوم بتحريكها وتسكينها، وبإرادته يتم تأليفها وافتراقها ومن هنا كان بحثهم فى الجوهر غايته غاية دينية فى الاستدلال على حدوث العالم وعلى قدرة الله تعالى المطلقة وإثبات علمه تعالى الأزلى الذى يحيط بالموجودات إحاطة شاملة ولاتتم هذه الاحاطة والشمول إلا إذا كانت الموجودات متناهية.

وهكذا نجد عقلية المتكلمين وقد صقلت الصقل الإسلامى قد تخلصت من سيطرة هذه النظرية الذرية القديمة الوافدة وأنشأت بفكر إسلامى أصيل - نظرية جديدة - وإن شابهت النظرية القديمة فى الاسم والشكل - نظرية ليس فيها مجال لتصورات: كالأزلية، والقدم، والمصادفة والآلية، تلك التصورات التى لعبت دوراً خطيراً فى النظرية الذرية اليونانية.

ويمكن القول: بأن المتكلمين اطلعوا على ما ذكره الذريون القدماء واستفادوا بأصول النظرية، غير أنهم قاموا بصياغتها صياغة إسلامية، لا تتلاءم والعقيدة فحسب، بل صارت أساساً للبرهنة على بعض أصول العقيدة، وتفسير خلق العالم وحدوثه، وفى هذا ما يشير إلى أن مستواهم الفكرى كان على درجة تسمح لهم

بإجراء هذه التعديلات، لأن هذا المستوى لو كان ضعيفا لوقعوا تحت تأثير هذه الفلسفة الوافدة بشكل تام ولم يملكوا اجتهادا أو تعديلا .

ولعل هذه الإضافات والتعديلات على النظرية القديمة هى التى دعت كلاً من بينس، وبيرتزل إلى القول: بأن مذهب المسلمين فى الجزء غير مأخوذ من اليونانيين (١) .

كما أننا نود أن نشير إلى أن المتكلمين إذا كانوا قد استخدموا بعض مصطلحات الفلسفة وشاعت فى تراثهم، فلا يعنى هذا أنهم استخدموها بمفهومها القديم فى التراث اليونانى، إنما يعنى أنهم استخدموها بعد أن خلصوها من هذه الدلالات القديمة لتتلاءم مع التراث الإسلامى وجاء ذلك بناء على فهمهم الواعى والدقيق لمرامى هذه المصطلحات فى تراثها ومخالفتها لتراثهم، لكن لم يكن هناك بد من استخدامها، ذلك لأن خصومهم قد استخدموها فى مجادلاتهم، فكان عليهم استخدامها.

فاستخدامهم ــ مثلا ــ لمصطلح كالجوهر والعرض جاء من أجل بناء نسق عقلى يقوم على مقدمات تنتهى بهم إلى إثبات حدوث العالم وهذا يخالف استخدامهما فى التراث اليونانى، والذى استخدمها لتفسير العالم تفسيرا عقليا، ينتهى بهم إلى القول بقدم العالم وإنكار خلقه(٢) .

وهكذا اكتسب علم الكلام ــ عند المتقدمين ــ تحديدا لمسائله وتعميقا لمباحثه.

غير أن المتأخرين من المتكلمين لم يقف الأمر عندهم عند حد الاطلاع والتأثر بهذه الفلسفة، بل تطور الأمر عندهم إلى حدوث نوع من المزج بين موضوعات علم الكلام، وبعض موضوعات الفلسفة، مع اصطناع مصطلحات الفلاسفة، كالجوهر والعرض وأحكامهما وطبائع الموجودات ... وغير ذلك من الموضوعات، التى قد يكون لبعضها فائدة من حيث تقرير العقائد على وجه عقلى، ويمكننا أن نفصل طريقة المتأخرين فيما يلى:

---

(١) وبينس: مذهب الذرة عند المسلمين، ص٨، ٩١، وما بعدها، ص١٢١ وما بعدها.

(٢) انظر ذلك تفصيلاً فى المقال القيم الذى كتبته الدكتورة فوقية حسين ضمن كتابها: مقالات فى أصالة المفكر المسلم وهو بعنوان "المفكر المسلم والواقع"، ص٢٣-٤٨. على أنه يمكن القول بأن أبرز أدلة المتكلمين على حدوث العالم كانت تعتمد على مصطلحى الجوهر والعرض.

٣- امتزاج علم الكلام بالفلسفة عند المتأخرين

لقد بدأ علم الكلام منذ عصر الغزالى ينحو منحى فلسفياً، إلى أن صار عند المتأخرين كالرازى (٦٠٦هـ)، وقد تفلسف تماماً. ويبدو أن هذا المزج بين علم الكلام والفلسفة قد جاء لأمرين يختلف أحدهما عن الآخر !!.

أما الأمر الأول: فهو أن فريقاً من المتكلمين وقفوا من الفلسفة اليونانية موقف المعارضة والمخالفة، وبخاصة متكلمو أهل السنة، فأرادوا دراسة الفلسفة، حتى يمكنهم نقدها والرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة ويعبر الإمام الغزالى عن ذلك الأمر بقوله: ثم إنى ابتدأت ــ بعد الفراغ من علم الكلام ــ بعلم الفلسفة، وعلمت يقيناً: أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوى أعلمهم فى أهل ذلك العلم، ثم يزيد عليه، ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه، صاحب العلم، من غوره وغائله، وذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقا.

ولم أر أحداً من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك، ولم يكن فى كتب المتكلمين من كلامهم ــ حيث اشتغلوا بالرد عليهم ــ إلا كلمات معقدة مبددة ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الاغترار بهــا بعاقل، فضلا عمن يدعى دقائق العلوم، فعلمت: **أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه: رمى فى عماية .**

فشمرت عن ساق الجد فى تحصيل ذلك العلم من الكتب، بمجرد المطالعة، من غير استعانة بأستاذ وأقبلت على ذلك فى أوقات فراغى ... فى أقل من سنتين، ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريباً من سنة أعاوده وأردده، وأتفقد غوائله وأغواره، حتى اطلعت على ما فيه: من خداع، وتلبيس، وتحقيق، وتخيل اطلاعا لم أشك فيه[1] .

---

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال، بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، ضمن كتاب قضية التصوف، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١، ص٣٤١-٣٤٢.

وكانت ثمرة دراسة الغزالى للفلسفة كتابه "مقاصد الفلاسفة"[١] والذى كان مقدمة لكتابه الذى هاجم فيه الفلسفة والفلاسفة وهو كتاب "تهافت الفلاسفة"[٢]، والذى ذاع صيته واشتهر بأنه قضى على الفلسفة وهدمها هدماً لم تقم لها قائمة بعده!! .

حقيقة أن الغزالى على الرغم من شهرة هجومه على الفلسفة والفلاسفة، إلا أنه لم يقض على الفلسفة قضاءً تاماً ــ كما يقال ــ حيث بقيت الفلسفة بعد الغزالى، بل إن نقد الإمام الغزالى للفلسفة قد قوبل بنقد مضـــاد، وأشهر نقد وجه له هو نقد ابن رشد فى كتابه "تهافت التهافت"، ولكن ربما يكون الغزالى قد أثر تأثيراً واضحاً فى تحطيم الهالة التى رسمها الفلاسفـــة المشاؤون، حول أنفسهم، باعتبارهم حملة العلم اليونانى، بل إن الفلسفة اليونانية نفسها أصبحت محل شك، ومن هنا مهد الغزالى السبيل للهجوم على الفلسفة المشائية [٣] .

وهكذا درس الغزالى الفلسفة لغاية نقدية، وسبق لمتكلمين أشعرية أيضا أن هاجموا الفلسفة، بعد دراستها، كالشهرستانى، فى كتابه المعروف بـــ "مصارعة الفلاسفة"، الذى هاجم فيه الفلسفة اليونانية، ومن اقتفى أثرها من مفكرى الإسلام ويخص بالذكر ابن سينا[٤]، وأيضا يؤيد ذلك ما ذكره سعد الدين التفتازانى من أنه "لما نقلت الفلسفة إلى العربية، وخاض فيها الإسلاميون حاولوا (أى علماء الكلام) الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة، ليحققوا مقاصدهم فيتمكنوا من إبطالها، وهلم جرا، إلى أن أدرجوا فيه (أى فى علم

---

(١) الغزالى: مقاصد الفلاسفة، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٠م.

(٢) الغزالى: تهافت الفلاسفة، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م.

(٣) الدكتور يحيى هويدى: دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩م، ص٢٤١.

(٤) الشهرستانى: مصارعة الفلاسفة، بتحقيق الدكتورة سهير محمد مختار، مطبعة الجبلاوى، القاهرة، ١٩٧٦م، وقد قام نصير الدين الطوسى بالرد على كتاب الشهرستانى بكتابه "مصارعة المصارع" .

الكلام) منطق الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا فى الرياضات حتى لا يتميز (أى علم الكلام) عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات[١] .

وهذا ما نجده عند سعد الدين التفتازانى نفسه (ت٧٩١هـ) وأستاذه عضد الدين الإيجى (ت٧٥٥هـ)، فالناظر فى كتاب "المقاصد" يجد علم الكلام قد خلط بالفلسفة خلطاً تاماً[٢]، وكذلك كتاب "المواقف" [٣] للإيجى، وهما مصدران أساسيان للدراسات العقلية فى العالم الإسلامى حتى أخريات القرن التاسع عشر[٤]، عولت عليهما المراكز العلمية والتعليمية كالأزهر بمصر، والزيتونة بتونس[٥]. ونجد أيضاً هذا المزج واضحا عند البيضاوى فى كتابه "طوالع الأنوار من مطالع الأفكار"[٦]، فقد سيطرت الفلسفة على أجزاء كثيرة من المباحث الكلامية المهمة، وهكذا جاءت كتب متكلمى الأشعرية المتأخرين ابتداء من القرن السادس الهجرى مختلطة بالفلسفة، فيما يذهب ابن خلدون حيث يقول: "ولقد اختلطت الطريقتان (طريقة الكلام وطريقة الفلسفة) عند هؤلاء المتأخرين، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميز أخذ الفنيين من الآخر، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوى فى الطوالع"[٧]، وقد أدى هذا الموقف النقدى المعادى للفلسفة

---

(١) سعد الدين التفتازانى: شرح العقائد النسفية، ص١٧، انظر أيضاً الدكتور التفتازانى: علم الكلام وبعض مشكلاته، ص٢٥ .

(٢) لويس جارديه والآب قنواتى: فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية، الترجمة العربية للشيخ الدكتور صبحى الصالحى، والآب الدكتور فريد جبر، الجزء الأول، ص٣٠٣-٣٠٨ والدكتور إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، جـ٢، ص٥٤.

(٣) الإيجى: المواقف، مكتبة المتنبى، القاهرة، بدون تاريخ، وشرح الجرجانى عليه، بولاق، مصر، ١٢٦٦هـ.

(٤) الدكتور إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، جـ٢، ص٥٤.

(٥) لويس جارديه والآب قنواتى، فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية، جـ١، ص٣٠٢، والدكتور إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، جـ٢، ص٥٤.

(٦) البيضاوى: طوالع الأنوار من مطالع الأفكار، طبعة القاهرة، المطبعة الخيرية، ١٣٢٣هـ-١٩٠٥م .

(٧) ابن خلدون: المقدمة، ص٤٦٦.

إلى عرض هذه الفلسفة تمهيدا للرد عليها، وقد تم فى أثناء ذلك هذا الاختلاط والامتزاج، فتحقق ما سبق أن ذكرنا من قول المستشرق "تيبرج" من أن للعدو تأثيراً فى تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الحليف.

أما الأمر الثانى الذى أدى إلى امتزاج علم الكلام بالفلسفة فهو يختلف عن الأمر الأول وذلك لأنه محاولة لممارسة الفلسفة من خلال علم الكلام، وبخاصة وأن الفلسفة لقيت هجوما من قبل مفكرى أهل السنة، والحنابلة المتزمتين بوجه عام، فقد حاربوا الفلسفة ، ودعوا إلى اضطهاد أهلها، حتى أن ذلك أدى إلى ركود الفلسفة فى المشرق الإسلامى، بل لعل أثره امتد إلى المغرب الإسلامى، حتى كانت محنة ابن رشد وإحراق كتبه، وإصدار منشور بتحريم الاشتغال بالفلسفة، حيث بالغ بعض المتأخرين من رجال الدين منذ القرن السابع الهجرى فى التنفير من الفلسفة وأهلها حتى أصدر ابن الصلاح الشهرزورى (عام٦٤٣هـ)، فتوى دينية يحرم فيها الاشتغال بالفلسفة والمنطق تعليما وتعلماً، ومضى ابن تيمية (ت٧٢٩هـ)، وتلميذه ابن القيم (ت٧٥١هـ) وغيرهما من الحنابلة فى معاداة الفلسفة والفلاسفة[١] إلى أبعد مدى، فأدى ببعض المتكلمين من ذوى النزعات الفلسفية، أن يمارسوا الفلسفة من داخل علم الكلام باعتباره علماً دينيا، ولعل أبرز ما يمكن الاستدلال به هنا شخصيتان مهمتان هما: **الرازى، ونصير الدين الطوسى**، ونشير هنا إلى مزجهما الفلسفة بعلم الكلام انطلاقا من هذا الأمر .

أما الشخصية الأولى وهو فخر الدين الرازى، فهو متكلم **أشعرى** وفيلسوف، بل يوصف بأنه فيلسوف المشرق الأول فى القرن السادس الهجرى، عنى بالفلسفة عناية كبرى، وحاول أن يوفق بينها وبين الدين[٢]، تأثر بابن سينا، وكان شارحا له، فقد شرح كتابيه المهمين وهما "الإشارات والتنبيهات" و"عيون الحكمة"، وأبرز مؤلفاته الكلامية "كتاب الأربعين فى أصول الدين" وكتاب "المحصل" وكتاب

(١) الدكتور توفيق الطويل: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، مكتبة الآداب، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٢٠ وما بعدها .

(٢) الدكتور إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، جـ٢، ص٥٣–ص٥٤ .

"المباحث المشرقية"، وترجع أهميتها، كما أشار ابن خلدون بحق إلى أن الرازى، **نظير سلفه الغزالى، قد استخدم فى هذه المؤلفات مناهج الفلاسفة فى مهاجمته للقضايا التى تعارض الشريعة، لكنه تخطى الغزالى في جمعه بين الفلسفة والكلام جمعا تاما غدا معه الفصل بينهما أمرا متعذراً**[1] يقول ابن خلدون: "وأول من كتب فى طريقة الكلام على هذا المنحى (المنحى الفلسفى)، الغزالى رحمه الله، وتبعه الإمام ابن الخطيب وجماعة قفوا أثرهم، واعتمدوا تقليدهم، ثم توغل المتأخرون من بعدهم فى مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع فى العلمين فحسبوه فيهما واحداً فى اشتباه المسائل بينهما[2] .

لقد صار علم الكلام عند الرازى فلسفيا بشكل ظاهر، فالناظر فى كتاب "المباحث المشرقية" يدرك مدى تأثر الرازى بابن سينا، فمعظم ما ناقشه الرازى من موضوعات جاءت شبيهة إلى حد كبير بما سبق لابن سينا مناقشته فى كتابه "الإشارات والتنبيهات"[3]، حيث قدم لنا صورة غنية بالدلالة عما آل إليه "علم الكلام الفلسفى"، حيث اختار من فلسفة ابن سينا مسائل اجتهد فى تقريرها بصورة ترفع الإشكال عنها فى نظر المتكلمين، وضم إلى ذلك مسائل من علم الكلام الأشعرى، هكذا مارس الرازى الكلام فى الفلسفة[4]، كما مارس الفلسفة فى علم الكلام من خلال كتابه "المحصل"[5]، حيث كان هدفه هو تحقيق المصالحة بين علم الكلام والفلسفة، فحاول إقامة نوعٍ من التعايش بين المفاهيم الفلسفية والمفاهيم الكلامية التى تتناول موضوعا واحدا أو توظف فى مسألة يشترك فى الخوض فيها كل من الفلاسفة والمتكلمين[6]. فالناظر فى هذا الكتاب يجد جزءاً كبيراً منه موقوفاً للدلالة

---

(١) الدكتور ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٤٣٨.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص٤٦٦.

(٣) انظر تفصيلا: الدكتور ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٤٣٨-ص٤٣٩.

(٤) انظر تفصيلاً: الدكتور عباس محمود حسن: الصلة بين علم الكلام والفلسفة فى الفكر الإسلامى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٨م، ص١٠ .

(٥) الرازى: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، القاهرة، المطبعة الحسينية، بدون تاريخ.

(٦) دكتور عباس محمود حسن: الصلة بين علم الكلام والفلسفة، ص٧٠.

على صلة الاستدلال بالعلم، ولبيان حقيقة الجوهر والعرض إلى ما سوى ذلك من موضوعات فلسفية ومنطقية، ويمكن القول بأن الرازى بهذا استطاع أن يقيم منهجا فلسفيا كلاميا، كما سن بكتابه "المحصل" سنة فى تبويب المشكلات الكلامية وتقسيمها سار عليها من جاءوا بعده من متأخرى الأشعرية وبخاصة الإيجى فى "مواقفه"[1] .

أما الشخصية الثانية فهى نصير الدين الطوسى، الذى يعد أحد أعلام الفلسفة فى القرن السابع الهجرى، وهو متكلم شيعى، وقد تبلور علم الكلام عنده وأصبح فلسفة، وقد ظهر ذلك جليا فى كتابيه "تلخيص المحصل" و"تجريد العقائد"، فى كتابه الأول دافع عن ابن سينا فى مقابل ما أخذه عليه الرازى فى شرحه لكتاب "الإشارات والتنبيهات"، معتبرا إياه "جرحا" لا "شرحا" لكتاب ابن سينا[2]، أما فى كتابه الثانى وهو كتـــاب "تجريد العقائد"، فنجد أن الروح الفلسفية واضحة فيه، وهى روح متأثرة بابن سينا وفيـــه اقترب علم الكلام عند الطوسى من الفلسفة بل تلاحم معها، وصار علم الكلام ينشد حلولا فلسفية لمشكلاته، ومن هنا مورست الفلسفة من داخل علم الكلام، ويتمثل هذا بشكل واضح فى معالجة نصير الدين الطوسى لقضايا كالألوهية، وخلق العالم، والنفس الإنسانية[3]... والتى صارت قضايا كلامية وفلسفية معاً، بل هى قوام الفكر الفلسفى منذ نشأته .

هذان هما الأمران اللذان أدى كلاهما إلى امتزاج علم الكلام بالفلسفة، اختلف كل منهما عن الآخر لكن المحصلة النهائية هى ما انتهينا إليه من امتزاج علم الكلام بالفلسفة عند المتأخرين، حتى أنه خشى من هذا الامتزاج ذوبان علم الكلام فى الفلسفة، من هنا بدت الحاجة ملحة إلى ضرورة التمييز بين علم الكلام وبين الفلسفة.

---

(١) دكتور إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، جـ١، ص٥٣.

(٢) الدكتور ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص٤٢٨.

(٣) انظر تفصيلا: عباس محمود حسن: الصلة بين علم الكلام والفلسفة فى الفكر الإسلامى، ص ١١٣ وما بعدها .

لهذا نجد ابن خلدون يشير إلى وجوب التمييز بين علم الكلام والفلسفة من ناحية: الموضوع والمنهج والغاية، فيقول ابن خلدون: "واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون فى أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود البارى وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالبا، والجسم الطبيعى ينظر فيه الفيلسوف فى الطبيعيات، وهو بعض من هذه الكائنات إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم، وهو ينظر فى الجسم من حيث يتحرك ويسكن، المتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل، وكذا نظر الفيلسوف فى الإلهيات إنما هو نظر فى الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم فى الوجود من حيث أنه يدل على الموجد، وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد، وإذا تأملت حال الفن فى حدوثه، وكيف تدرج كلام الناس فيه صدرا بعد صدر وكلهم يفرض العقائد صحيحة، ويستنهض الحجج والأدلة علمت حينئذ ما قررناه لك فى موضوع الفن وأنه لا يعدوه"[1] .

لا شك أن هناك خلافا واضحا بين علم الكلام والفلسفة اليونانية الوافدة يستحيل معه هذا الخلط والامتزاج، فالبون شاسع بينهما، غير أن الهوة تضيق بين علم الكلام، والفلسفة كما هى عند فلاسفة الإسلام، وذلك لأنهم أضفوا على الفلسفة الوافدة، سمات دينية وحرصوا كل الحرص على التوفيق بينهما وبين العقائد[2] .

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ص٤٦٦ .

(٢) فى الحقيقة أننا لا ننكر تأثر فلاسفة الإسلام بالفلسفة اليونانية، وأنهم عولوا عليها تعويلا كبيرا، كما عولوا على عناصر أجنبية أخرى، لكن كان أظهرها الفلسفة اليونانية، غير أنها لم تحاكى هذه الفلسفة الوافدة محاكاة تامة -كما يزعم البعض- فلها جانبها الخاص من الابتكار والإبداع، فلقد قاموا بشرح التراث الوافد، والتعليق عليه، وليس من شك فى أن الشرح والتعليق، يضيف جديدا ويجعل النص الأصلى سهلا ميسور التداول، ومن خلال شروحهم وفهمهم لهذه الفلسفة الوافدة أدركوا ما فيها من آراء تخالف العقيدة، ومشكلات تركت بدون حل، فأخذوا فى سد الثغرات التى وجدوها فى مذهب أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان كأفلاطون وأفلوطين ونظرا لإعجابهم بهذه الفلسفة راحوا يوفقون بينها وبين الدين، فبينوا للناس أن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس، وثبتت أمام الخصوم، إن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفياً، كما تصبح الفلسفة دينية، فالفلسفة الإسلامية وليدة البيئة=

ومع ذلك فثمة فروق بين علم الكلام، والفلسفة كما هى عند فلاسفة الإسلام، أدرجها ابن خلدون فى قوله السابق وهى فروق تتعلق بالموضوع والمنهج والغاية.

أما من ناحية الموضوع: فنجد أن موضوعات علم الكلام تتعلق بالأصول الدينية: كالبحث فى ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ... وفى أحكام الشريعة من: بعثة الرسل ونصب الأئمة والتكليف والثواب والعقاب.. يتناولها بحسب ما وردت فى الشريعة أمرا مقررا لا مدخل للشك فيه محاولاً أن يؤيدها بالأدلة العقلية، حتى يكون الإيمان بها أشد وثوقا، وأكثر توكيدا لاجتماع دليلى النقل والعقل معاً، فضلاً عن أن الدليل العقلى هو السبيل إلى إثبات هذه الأصول على المخالفين من أصحاب الأديان المخالفة .

أما فلاسفة الإسلام، فإن أبحاثهم تدور حول: الوجود والمعرفة والقيم، ما تشمله هذه المباحث الرئيسية من البحث فى الله، والعالم، والإنسان، وتبحث فى مبادئ الوجود وعلله، وفى وسائل المعرفة، طبيعتها، وأدواتها، ومشكلة اليقين، وفى القيم، من الحق، والخير، والجمال، ويتوخى فلاسفة الإسلام أن يكون بحثهم الفلسفى من منظور دينى عقائدى بمعنى أنهم يحرصون أن يكون بحثهم يؤيد الدين ويؤكده.

ومن هنا يقرر ابن خلدون حذف موضوع الطبيعيات والإلهيات من نطاق علم الكلام فيقول: "وأما النظر فى مسائل الطبيعيات والإلهيات بالتصحيح والبطلان فليس موضوع علم الكلام، ولا من جنس أنظار المتكلمين، فاعلم ذلك لتميز به بين الفنين (يقصد علم الكلام والفلسفة)، فإنهما يختلطان عند المتأخرين فى الوضع والتأليف، والحق مغايرة كل منهما لصاحبه بالموضوع والمسائل"(١) .

=التى نشأت فيها والظروف التى أحاطت بها، وهى كما تبدو فلسفة دينية روحية، ومن ثم واجهت مشكلات فى معظمها تتعلق بالدين ولا نجد لها نظيرا عند اليونان. (انظر تفصيلاً: الدكتور إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، جـ١، ص١٩-ص٢٠).

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص٤٣٧، والدكتور أبوالوفا التفتازانى: علم الكلام وبعض مشكلاته، ص ٢٦ .

وهكذا يختلف موضوع علم الكلام عن الفلسفة فيما يرى ابن خلدون، وإن كنا نرى أن الموضوعات فى كليهما ذات دلالات دينية عميقة، وغايتهما غاية دينية.

أما من ناحية المنهج: فنجد فلاسفة الإسلام يغالون فى استخدام العقل بدرجة تفوق استخدام المتكلمين، فحرروا العقل من كل قيد، أخذوا بأحكامه، ورفضوا ما عداها، ونظروا فى النصوص الدينية فإن وجدوها على وفاق معهم قبلوها، وإن وجدوها على خلاف ما انتهوا إليه صرفوها عن ظاهرها، وحملوها على المعنى الذى انتهى إليه بحثهم.

حقيقة أن المتكلمين قد استخدموا العقل، وقد استخدمه المعتزلة بدرجة تفوق أقرانهم من المتكلمين، محاولين وضع منهج عقلى متزن فى خطوطه العامة واستخدموا هذا المنهج استخداما هادئا ــ إلا فى حالات قليلة، أسرفوا وتطرفوا.

ومهما يكن من أمر استخدام العقل عند المعتزلة، فهو كان فى مدار فهم العقيدة، وإذا كانوا قد لجأوا إلى التأويل فذلك التأويل الذى يؤدى إلى هذه الغاية الدينية الصرفة منطلقين أساساً من النصوص الدينية، التى هى عندهم محل ثقة ويقين، وهم فى هذا لا يقارنون بفلاسفة الإسلام، لأن المتكلمين فى كل الأحوال ينطلقون من الدين ونصوصه محاولين تعقلها، حتى يكون الإيمان بها راسخا فيردون شبهات الخصوم، بإقامة الحجة عليهم فغايتهم حفظ قواعد الدين.

ويمكن القول إن هذا خلاف واضح بين منهج المتكلمين ومنهج فلاسفة الإسلام وهو خلاف فى درجة استخدامهم للعقل فى مجال القضايا الدينية.

ولقد عبر طاش كبرى زاده عن ذلك بقوله: "المتكلم يستند إلى ما جاء به الدين، من اعتقادات، ثم يلتمس الحجج العقلية التى تدعمه، أما الفيلسوف فيبحث بعقله، ويرى حقاً ما توصل إليه من دليل، المتكلم يعتقد ثم يستدل، أما الفيلسوف فيستدل ثم يعتقد"[(١)] .

(١) طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم، جـ٢، ص١٥٠.

على أن هنـــاك فرقـــا ثالثا يتعلق بالمادة: فمادة فلاسفة الإسلام ــ فى معظمها ــ مادة استمدوها من الفلسفة اليونانية التى عولوا عليها تعويلا كبيراً[1] .

أما مادة المتكلمين، فمصدرها الأول: القرآن الكريم، ثم الحديث الشريف، والنقاش العقلى الذاتى حولهما، ولا يعولون على المصادر الأجنبية والدخيلة إلا قليلاً. وفى مواضع لا تتعارض مع العقيدة، بل تكون وسيلة للدفاع عنها، وهذا يدل دلالة قاطعة على أصالة علم الكلام الإسلامية والتى لا ينازع فيها منازع.

هذه جملة من الفروق العامـــة، وهى لا تمثل إلا تعميمات استقرائية، وقد لا تكون حاصرة للمذاهب الكلامية والفلسفية، ويقيناً أنها ستكون أعمق لو قارنا علم الكلام الإسلامى بالفلسفة الخالصة، كما نجدها عند المحدثين والمعاصرين أو عند فلاسفة اليونان[2] .

وعلى الرغم من هذه الفروق بين علم الكلام وبين الفلسفة كما هى عند فلاسفة الإسلام، إلا أن وجهة نظر المحدثين قد مالت إلى اعتبار علم الكلام جزءا من مفهوم الفلسفة الإسلامية بالمعنى العام، ذلك لأن طبيعة الفلسفة الإسلامية ذاتها تؤيد ذلك، فهى فلسفة دينية مؤمنة، أكثر من كونها فلسفة بالمعنى الخاص، صاغ

---

(١) يمكن القول بأن فلاسفة الإسلام وإن كانوا قد استمدوا كثيرا من أسس مذاهبهم من الفلسفة اليونانية، إلا أن هذا لا يعنى نفى صفتى الأصالة والابتكار، أما فيما يتعلق بالأصالة فقد لعبت العقائد والنصوص الدينية دورا كبيرا فى محتوى مذاهبهم، وأما عن الابتكار فلقد كان لهذه المذاهب مشكلاتها الخاصة بهم، ولهم آراء مبتكرة لم تكن لدى فلاسفة اليونان، وحقا ما قاله الدكتور مدكور من أن تأثرها بالفلسفة اليونانية لا يقلل من قيمتها، بل يعد مظهرا من مظاهر عظمتها، فهكذا تيارات الفكر تتلاقى، ويأخذ اللاحق عن السابق، وهكذا تتعاقب الثقافات ويأخذ بعضها عن بعض، فالفلسفة اليونانية -ذاتها- لم يبق شك اليوم أنها أخذت من حضارات الشرق القديم، بما خلفته من تقدم علمى وما أنتجته من فكر دينى، الفلسفة الإسلامية التى تأثرت بالفلسفة اليونانية والفلسفة الشرقية، أثرت بدورها فى الثقافات الأوربية، حيث امتد أثرها إلى النهضة الأوربية (انظر: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، جـ٢، ص١٥١ وما بعدها)

(٢) الدكتور: حسام الألوسى: نشأة الفكر الإسلامى فى بواكيره (الكلامية)، ص٤٧٧-٤٧٨ .

فلاسفتها مذاهبهم الفلسفية صياغة تتلاءم مع الإطار الديني، لهذا يندر أن نجد بينهم فيلسوفا ماديا، أو خارجا بشكل أو آخر عن حدود هذا الإطار الديني[1] .

وهكذا يمكن القول بأن علم الكلام الإسلامي يمكن اعتباره جزءاً مهماً من الفلسفة الإسلامية، التي تشمله، كما تشمل فروعا أخرى، بل إنه **أكثر أجزائها أصالة وإبداعاً وطرافة.**

(١) المرجع نفسه، ص٤٧٨.



الفصل الثالث

الفرق الكلامية

تمهيد فى تصنيف الفرق الكلامية وتعدادها

الخوارج .

الأباضية .

الشيعة الإمامية .

المعتزلة .

الأشاعرة .



تصنيف الفرق الكلامية وتعدادها

تعد مشكلة تصنيف الفرق الكلامية وتعدادها من القضايا المهمة والخلافية، ويرجع ذلك إلى أمرين مهمين: **أما الأمر** الأول فهو تمسك جمهور مؤرخى الفرق والمقالات بالحديث المروى عن رسول الله (ﷺ) والخاص بافتراق الفرق وبيان الفرقة الناجية، وأما **الأمر الثانى** فهو: افتقاد مؤرخى الفرق والمقالات إلى منهج واضح ومحدد فى تصنيف الفرق والمقالات، ويمكن أن نفصل هذين الأمرين على النحو التالى: أما **الأمر الأول: وهو حديث افتراق الأمة فى عقائدها وبيان الفرقة الناجية :**

لقد أشارت السنة الشريفة فى حديث مشهور إلى افتراق الأمة بحسب عقائدها إلى فرق كثيرة، وقد أورد بعض مؤرخى الفرق هذا الحديث - فقد أورد البغدادى أنه روى عن أبى هريرة أنه قال: " قال رسول الله (ﷺ) افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة "، كما أورده برواية ثانية، حيث قال: إنه روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص: أن رسول الله (ﷺ) قال: "ليأتين على أمتى، ما أتى على بنى إسرائيل، تفرقت بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين ملة[1]، وستفترق أمتى على ثلاث وسبعين ملة، لا تزيد عليهم ملة[2]، كلهم فى النار إلا ملة واحدة " قالوا يا رسول الله، وما الملة التى تتغلب، قال: ما أنا عليه

---

(١) الملة مفرد الملل، ويراد بها الشريعة أو الدين، كملة الإسلام، والنصرانية، واليهودية، فالملة تنطبق على الدين المنزل (ابن منظور: لسان العرب، دار صادر ـ بيروت، جـ١١، ص ١١٩، ومحمد مرتضى الحسينى الزبيدى: تاج العروس، جـ٨، ص ١١٩، والراغب الأصفهانى: المفردات فى غريب القرآن، ص ٧١٦ - ص ٧١٧ .

(٢) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٥ - ص ٦، ويقرر البغدادى أن هذا الحديث قد ورد بروايات ثلاث مختلفة فى اللفظ، متفقة فى المعنى، رواه جماعة من الصحابة، كأنس بن مالك، وأبى هريرة، وأبى الدرداء، وجابر بن خزام السلمى وأبى سعيد الخدرى، وأبى بن كعب، وعبد الله بن عمرو بن العاص وأبى أمامة.

وأصحابى "، كما أورده البغدادى أيضا برواية ثالثة عن أنس بن مالك الذى قال: قال رسول الله (ﷺ): "إن بنى إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة وهى الجماعة".

كما اعتمـد الشهرستانى على هذا الحديث فى تعداده للفرق الكلامية، وموقفـه منها، حيث يورد الحديث على النحو التالى: "ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة، والباقى هلكى، قيل ومن الناجية، قال أهل السنة والجماعة، قيل: ومن أهل السنة والجماعة، قال: ما أنا عليه وأصحابى " [1] .

وإذا تتبعنا مؤرخى الفرق الذين استندوا على هذا الحديث الشريف فى تعداد للفرق الكلامية، وبيان موقفهم منها، كالبغدادى، والشهرستانى، والملطى .. وغيرهم، نجدهم يدرجون فى زمرة الفرق المذمومة، كل فرقة خالفت فرقة أهل السنة والجماعة، فى أبواب التوحيد والعدل، وفى الوعد والوعيد، أو فى باب القدرة والاستطاعة، أو فى تقدير الخير والشر، أو فى أبواب الهداية والضلالة، أو فى باب الإرادة والمشيئة أو فى باب الرؤية والإدراك، أو فى باب صفات الله عز وجل وأسمائه، أو فى باب من أبواب التعديل والتجوير، أو فى باب من أبواب النبوة وشروطها، ذلك لأن فرقة أهل السنة والجماعة هى الفرقة الناجية عندهم بمقتضى الحديث [2] .

على أن هذا الحديث قد أثير حوله بعض الجدل، وذلك لاختـلاف روايته [3] من جهة، أو القول بضعف الإسناد كما ذهب ابن حزم، من جهة أخرى، بل إننا لا نعدم أن نجد من يشكك فى صحة هذا الحديث من المعاصريـن، فيقول الدكتور بدران ـ مثلا ـ ناقدا الشهرستانى فى اعتماده على هذا الحديث فى تعداده للفرق الكلامية، وتأسيس موقفه منها بقوله:"وكم كنا نود أن يعرض الشهرستانى عن هذه

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص ٥ .

(٢) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٥ - ص ٦ .

(٣) ابن الجوزى: تلبيس إبليس، دار عمر بن الخطاب، الإسكندرية، بدون تاريخ، ص ١٧ - ص ١٨ .

الأخبار وتلك الأحاديث، ولا يعتمد عليها، خصوصا وقد سبقه "ابن حزم" فى كتابه "الفصل" بتقرير حديث افتراق الأمة، وأنه حديث لا يصح أصلا من طريق الإسناد وما كان هكذا ليس حجة عند من يقول بخبر الآحاد، فكيف من لا يقول به " [(١)] ، لعل هذا ما جعل بعض مؤرخى الفرق لم يعــول عليه، وهم بصدد إحصائهم للفرق الكلامية، كالأشعرى، مثلا، وفخر الدين الرازى وغيرهما.

ويجدر بنا القول بأنه برغم ما يثار من جدل حول هذا الحديث إلا أن هناك شبه إجماع على صحته، فيقرر الزبيدى أن حديث افتراق الفرق رواه أربعة عشر صحابيا بألفاظ مختلفة، بعضها بإسناد ضعيف، وبعضها بإسناد صحيح، ذكر منها رواية ابن جرير فى التفسير، كما ذكر رواية الترمذى وقوله "حسن صحيح " وكذا روى الحديث ابــن حبان فى صحيحه، وأورده الطبرانى فى "الكبير" وقال رواته وثوق [(٢)]، كما ذكره ابن كثير برواية ابن ماجة، وقوله هذا إسناد قوى على شرط الصحيح، وذكر رواية أبى داود وقوله "إسناد حسن" [(٣)]، وقد أخرجه أبو داود فى سننه [(٤)] وأبو حيان فى "صحيحه" [(٥)]، والحاكم فى " المستدرك على الصحيحين [(٦)] وأحمد بن حنبل فى مسنده [(٧)] .

---

(١) مقدمة تحيق كتاب الملل والنحل للشهرستانى، بقلم المحقق الدكتور بدران، جــ١، ص ٢١، ومن الذين شككوا فيه أيضاً دكتور محمد عمارة: انظر: الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، دار الهلال، القاهرة، العدد ٣٨٩، ١٩٨٣، ص ١٥٤ وما بعدها، وأيضاً الدكتور سامى نصر: انظر: نماذج من الحكمة الدينية للمسلمين (الفرق الكلامية)، الجزء الأول، (تاريخ الفرق وبعض مشكلاتها)، الحرية الحديثة، القاهرة، ط٢، ١٩٨٩، ص ص ١٣١-١٣٢.

(٢) محمد مرتضى الحسينى الزبيدى: إتحاف السادة المتقين، بشرح أسرار إحياء علوم الدين، دار صادر للتراث العربى، بيروت، جــ٨، ص ١٤٠.

(٣) ابن كثير: الفتن والملاحم، تحقيق محمد الزينى، دار الكتب الحديثة، جــ١ ص ١٨ .

(٤) طبعه الحلبى، جــ٢، ص ٥٠٣ .

(٥) رقم الحديث ١٨٣٤ .

(٦) الجزء الأول، ص ١٢٨ .

(٧) الجزء الثانى، ص ٣٢٢ .

وقد أثار هذا الحديث مسألتين مهمتين:

الأولى: الخاصة بتعداد الفرق الكلامية :

لقد تمسك مؤرخو الفرق بتقسيم الفرق تقسيما يتمشى مع العدد الذى أشار إليه، وهذا أدى إلى تشعيب الفرق تشعيبا مفتعلاً، وأدى هذا الافتعال فى التشعيب إلى الوقوع فى التناقض أحيانا، فنرى البعض يصل بالفرق إلى ثلاث وسبعين، والبعض الآخر إلى أكثر من هذا العدد بكثير أو أقل بكثير أيضا فهى عند الأشعرى تتعدى المائة مثلاً[1]، وعند الملطى تصل إلى ثلاثة وخمسين فقط[2] .

وهكذا نجد أن تقيد مؤرخى الفرق بافتراق الفرق الذى ذكره الحديث، أوقعهم فى تشعيب الفرق تشعبا مفتعلا، محاولة منهم للوصول إلى العدد المطلوب المنصوص عليه، غير أن هذا التشعيب لكونه مفتعلاً ومفتقرا إلى أساس سليم يستند إليه، ومنهج محدد أدى بهم إلى التناقض أحيانا فى عدد الفرق الكلامية، فزادت عند بعضهم عن العدد الذى نص عليه الحديث، ونقصت عند بعضهم الآخر.

الثانية: الخاصة بتحديد الفرقة الناجية :

لقد حاولت كل فرقة أن تثبت أن عقائدها هى العقائد الصحيحة، وماعداها باطل ومن ثم تكون هى الفرقة الناجية، لأن الناجية واحدة بحسب منطوق الحديث، وهى تلك الفرقة التى ينتسبون إليها، وباقى الفرق ضالة مضلة، وهى كلها فى النار، فسادت بذلك روح التعصب المذهبى البغيض، ونظر الواحد إلى مخالفه نظرة ملؤها الريبة والشك، وصارت الفرق العقدية فى سجال، يهاجم بعضها بعضا، مما أدى إلى إحراق الأسفار ومحو الآثار، كما درج معظم مؤرخى الفرق والعقائد على الكتابة عن عقائد مخالفيهم كتابة كانت فى معظم الأحيان غير موضوعية، كأن ينقلوا عنهم من كتب خصومهم الذين درجوا على إلحاق النقائص بهم، أو ينسبوا إليهم من الآراء ما لم يقولوا بها، وإنما هى من قبيل الإلزامات التى ظنوا أن سياق

---

(١) انظر: الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ١،

(٢) انظر: الملطى: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع

المذهب يقتضيها ــ وفى أغلب الأحيان لا يقتضيها ــ أو يعمموا أقوال الشذاذ منهم والمتطرفين والغلاة، ولا شك أن فى كل مذهب غلاة ومتطرفين، ومن الخطأ أن نعمم آراءهم على كل أصحاب المذهب، لأنهم لا يعبرون إلا عن آرائهم وحدهم، بل إن جمهور المذهب ــ أحيانا ــ كانوا يعارضونهم، وفى أحيان أخرى كانوا يقصونهم عن فرقتهم، وقد حدث ذلك كثيرا فى مدارس كلامية كالمعتزلة، والشيعة، بل وأهل السلف!!، غير أن المخالفين يأبون إلا أن يجعلوا أمثال هؤلاء الغلاة والمتطرفين يمثلون جمهور مذهب مخالفيهم، فيلزمونهم بأقوالهم، ومن هنا وجد كل مخالف فى عقيدة مخالفه ما يسمح برميه بالشطط، بل والكفر!!.

وهكذا ورثنا هذا التفريق بين الفرق، وبدت الحاجة ماسة إلى التقريب بين المذاهب العقائدية، تقريبا يهدف إلى الجمع بين الفرق، تحقيقا للوحدة العقدية فى مواجهة ما يحيط بالإسلام من أخطار، فضلاً عن الدفاع عن اجتهاد الأمة الإسلامية فى ظل الكتاب والسنة الصحيحة[1].

ومما يبرر – أيضا – البحث عن هذه الوحدة العقائدية، أن هذه الفرق جميعها قد ظهرت مرتبطة بظروف عصرها، وهذه الظروف أمور مضت فى ذمة التاريخ وليس فى الوقوف عندها ما يعيد دورة الزمن من جديد، وهذه الظروف اقتضت نوعا من الاجتهاد في ظل ما توافر لأقطاب كل فرقة من عوامل فكرية، وأجزم أننا لسنا مطالبين اليوم بالوقوف عند ذلك الاجتهاد، والوقوع فى أسره، بل الأمر يقتضى تجاوز ذلك الاجتهاد، إلى اجتهاد يقتضيه العصر الذى نعيشه، وهذا يقتضى طرح النظرة الأحادية فى ظل التعصب الممقوت لمذهب بعينه، والانفتاح على سائر الآراء والمذاهب، فنأخذ منها ما يتفق وأصولنا العقدية المعتمدة فى الكتاب والسنة، وتكون فى الوقت نفسه متفقة ومتطلبات العصر الذى نعيشه، فالمدارس الكلامية جميعها – على اختلافها – تجمعهم عقيدة واحدة، وهى عقيدة الإسلام، والتى تستمد أصولها من الكتاب والسنة الصحيحة، وهى عقيدة ثابتة لا

(١) يذهب الدكتور حسن حنفى إلى ضرورة قيام هذه الوحدة القائدية، انظر: من التراث إلى الثورة، المجلد الأول، الجزء الأول، ص٣ – ص ٣٤ .

تغير فيها ولا تطوير وليس لأحد بالغا ما بلغ أن يحرم حلالا أو يحل حراما، وإنما قد يحدث تفاوت الواحد عن الآخر فى فهمه لكتاب الله وسنة رسوله (ﷺ)، وهذا التفاوت فى الفهم، قائم على الاجتهاد، وليس لأحد أن يكفر مخالفا له فى اجتهاداته فهذا هو الرسول (ﷺ) يقول: "أيما امرئ قال لأخيه يا كافر، فقد باء بها أحدهما، إن كان كما قال، إلا رجعت إليه" [1]، ويقول سفيان بن عيينه: إن الله لا يعذب أحدا على ما اختلف فيه العلماء.

ولقد أدرك هذا جملة من مفكرى الإسلام فقرروا فساد من يتسارع إلى تكفير كل من خالف مذهبه، واعتبروا الخلاف فى الفروع اجتهاد يؤجر المرء عليه، فهذا هو ابن حزم الظاهرى يقول: إنه لم يعرف من الصحابة أو أعلام أهل السنة، كأبى حنيفة، والشافعى، وسفيان الثورى، وداود بن على، قولاً يكفر أو يفسق مسلما بقول قاله أو فتيا أفتى بها، إن كل من اجتهد فى شىء من ذلك، فدان بما رأى أنه الحق، فإنه مأجور على كل حال [2]، وهذا سعد الدين التفتازانى – أيضا – يقول: إنه من قواعد أهل السنة عدم تكفير أحد من أهل القبلة [3]، وقد روى عن الأشعرى قوله: لا أكفر أحداً من أهل القبلة، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد " ويؤكد ابن عساكر أن هذا هو رأى الأشعرى الأخير الذى مات عليه، ولهذا يقول الأستاذ الإمام محمد عبده إن البعد عن التكفير أمر اشتهر بين المسلمين، وعرف من قواعد أحكام دينهم، وهو إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر [4].

ويبدو أن الذين يتنابذون بالكفر يخلطون دائما بين التأويل وتكذيب الرسول، فيما يقول الغزالى، فمثلا غلاة الأشاعرة يكفرون المعتزلة زاعمين أنهم كذبوا الرسول (ﷺ)، فى إخباره برؤية الله تعالى، أو فى صفاته، وكذلك غلاة المعتزلة

---

(١) الإمام مسلم:صحيح مسلم، القاهرة، ١٣٤٧هـ – ١٩٢٩م، جـ١، ص ٧٥.

(٢) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ٣، ص ٢٤٧.

(٣) سعد الدين التفتازانى: شرح العقائد النسفية، ص ١٤٩.

(٤) الأستاذ الإمام: الإسلام دين العلم والمدنية، ص ١١٩.

كفروا الأشاعرة فى إثباتهم الصفات القديمة، فاعتبروهم قائلين بتعدد القدماء، وفى هذا تكذيب للرسول (ﷺ) فيما جاء به من التوحيد [1] وينبه الغزالى إلى خطأ هذا الخلط بين التأويل والتكذيب، مبينا أن التصديق يشمل وجوه التأويل لأن التصديق بالشىء هو الاعتراف بوجوده، وهذا الوجود قد يكون ذاتيا أو حسيا أو خياليا أو عقليا أو شبيها، فكل تأويل على درجة من هذه الدرجات فهو تصديق، أما التكذيب فهو نفى جميع هذه المعانى، وادعاء أن ما جاء به الرسول (ﷺ) كذب محض، وغرضه فيما قاله التلبيس أو مصلحة الدنيا، وذلك هو الكفر المحض والزندقة [2]، ولهذا يمنع الغزالى من وصف المعتزلة بالكفر قائلا: ودليل المنع من تكفيرهم أن الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول، وهؤلاء (أى المعتزلة) ليسوا مكذبين أصلا، ولم يثبت لنا أن الخطأ فى التأويل موجب للتفكير [3] .

ويؤكد الأستاذ الإمام محمد عبده أن ما انتهت إليه جميع الفرق هو اجتهاد فى المسائل الخلافية، وهو اجتهاد قائم على التأويل، الذى هو فى ذاته تصديق بما جاء به النبى (ﷺ) لذلك فهم يبرأون من تهمة تكذيب الرسول (ﷺ)، وهم جميعا ـ فيما يذكر الأستاذ الإمام ـ قد أجمعوا على أصول الاعتقاد وهى: الإلهيات والنبوة والمعاد، لذلك فكلهم مؤمنون، وما انتهى إليه الأستاذ الأمام يؤيده ما سبق أن انتهى إليه الإيجى من القول بأن السلف من المحدثين والأشاعرة وأهل السنة يقولون جميعا لا نكفر أحدا من أهل القلبة إلا بما فيه نفى الصانع القادر العليم، أو شرك، أو إنكار النبوة، أو ما علم مجيئه عليه السلام به ضرورة، أو المجمع عليه كاستحلال المحرمات، أما ماعداه فالقائل به مبتدع غير كافر [4] .

ولذلك نجد الأستاذ الإمام محمد عبده يجتهد فى فهم حديث افتراق الفرق وبيان الفرقة الناجية، اجتهادا يبعده عن التعصب لفرقة بعينها، واعتبارها الفرقة

---

(١) الغزالى: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص ١٥٠ – ص ١٥٦ .

(٢) المصدر نفسه: ص ١٥٠ – ١٥٦ .

(٣) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ١٢٦ .

(٤) الأيجى: المواقف، مطبعة العلوم، القاهرة، ١٣٥٧هـ، ص ٤٢٩ – ص٤٣٠ .

الناجية والباقى هلكى، ويمكننا فى هذا الصدد أن نعرض فى إيجاز لموقف الإمام محمد عبده، ذلك لأن هذا الموقف يعد نموذجا فى فهم حديث افتراق الفرق وبيان الفرقة الناجية فهو: يقر أولا بصحة هذا الحديث حيث يقول: " واعلم أن هذا الحديث قد أفادنا أن تكون فى الأمة فرق متعددة، وأن الناجى منها واحدة، وقد بينها النبى (ﷺ) بأنها التى على ما هو عليه وأصحابه، وكون الأمة قد حدث منها افتراق على فرق شتى تبلغ العدد المذكور أو لا تبلغه، ثابت قد وقع لا محالة، وكون الناجى منها واحدا أيضا، حق لا كلام فيه، فإن الحق واحد، هو ماكان النبى عليه وأصحابه، فإن من خالف ما كان عليه النبى فهو رد " [(١)] .

لكن الأستاذ الإمام إذا كان قد أخذ بصحة الحديث لاعتقاده بصحة إسناده، إلا أنه لا يأخذه على ظاهره، الذى يقضى برفض اجتهادات الأمة، ولا يستبقى إلا اجتهادا واحدا وهو اجتهاد الفرقة الناجية، فهذا يجافى روح الشريعة فى الحث على الاجتهاد والتشجيع عليه، وطبيعة الاجتهاد أن يفرز آراء متعددة ومختلفة، والمجتهد مخطئ ومصيب، فكيف يكون المجتهد كافرا فى النار لاجتهاده ؟!.

على أن الأستاذ الإمام يرى أن البدع فى الاعتقادات والتى هى سبب ضلال هذه الفرق لم تنته بعد، فمازالت أمه محمد صلى الله عليه وسلم باقية، ومازال الزمان يأتى ببدع جديدة، وعلى هذا يتساءل الإمام: كيف يمكن أن نحصر الخلاف فى فرق ماضية، مع أن الأمة باقية، والاجتهاد باق كمنهج لها، والحديث عبر عن الافتراق بقوله (ﷺ) "ستفترق"، والسين تدل على تأخر الفعل عن زمن المتكلم، والتأخير مطلق، وليس محددا، فلماذا يقصر الخلاف فى الفترة الماضية، دون أن يكون للمستقبل نصيب فى هذا الافتراق [(٢)] .

---

(١) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى للعقائد العضدية، تحقيق الدكتور سليمان دنيا،عيسى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٥٨، القسم الأول، ص ٥.

(٢) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى، ص٨.

على أن الفرقة الناجية فيما يرى الأستاذ الإمام لم يتم تحديدها من قبل الرسول (ﷺ)، حيث لم يحدد فرقة بعينها، وإنما قال: "ما أنا عليه وأصحابى"، فقد حدد الطريق والمنهج دون الفرقة، ومن هنا صار أمر تحديد الفرقة أمر مشكل من وجهين:

أما الوجه الأول: فيقول الإمام: إنا لم نعلم ما كان عليه النبى وأصحابه إلا: أن للعالم صانعا فى غاية الكمال، مبرأ عن جميع أنحاء النقائص، وأنه عالم، قادر، مريد، سميع، بصير .. إلى غير ذلك من الصفات الكمالية، وأن المعاد حق، وأن النبى صادق فيما أخبر عنه، وهذا القدر أمر اتفق عليه عند جميع الفرق، وهذا القدر يمثل الأصول الإيمانية وهى الإلهيات والنبوات والمعاد .

وهذه الأصول الإيمانية محل اتفاق من الفرق جميعا، ومن خالفها خرج عن حد الإيمان إلى الكفر، كأن يكون وثنيا أو كتابيا متعصبا وعلى هذا يكون المخالف لما كان عليه النبى (ﷺ) جاحداً وجود الحق سبحانه، أو جاحدا لكمال من كمالاته، مع العلم بأنه كمال، أو مكذبا النبى (ﷺ) فى شئ مما جاء به، مع علمه بأنه قد جاء به، أما من كان مقصده الكمال والتنزيه، والوقوف على الحق، وصدق القرآن، وعلم أن ما جاء به النبى فهو حق، فهو على ما كان عليه النبى (ﷺ) وأصحابه حذو القذ بالقذ [1] .

وإذا كانت الأصول الاعتقادية محل اتفاق من سائر الفرق، فإن الفروع التى تفرعت عليها محل اجتهاد واختلاف، غير أن هذا الاجتهاد والاختلاف، لا يخرج المرء عن كونه مؤمنا، نحو الاختلاف فى كون الصفات عين الذات أو غير الذات، أو لا هذا ولا ذاك، نحو الاختلاف فى رؤية الله تعالـى: هل هى ممكنة؟ أم مستحيلة؟، وهل العالم حادث بالزمان أم بالذات؟، وأن الحسن والقبح عقليان أم شرعيان؟ إلى نحو ذلك، فهذه الفروع، الاختلاف فيها جائز، طبقا لاجتهاد كل فرقة، ومن ثم الاختلاف، لأنه لم يرد عن النبى (ﷺ) وأصحابه شئ من هذه الفروع، حتى

(١) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى، القسم الأول، ص ١٩ .

يحفظ عنهم، وإنما مرجع ذلك كله إلى الاستدلال ولا فرق بين دليل ودليل فى جواز تطرق الخلل والخطأ عليه.

وطالما كان الاجتهاد جائز على هذا النحو، فلا يصح لفرقة أن تدعى أن اجتهادها هو الاجتهاد الصحيح، ولا اجتهاد سواه، وتفرضه على سائر الفرق الأخرى فرضا، مدعية أنها وحدها القادرة على فهم النص، وأنها الواحدة الناجية فقط دون سائر الفرق الأخرى، مسقطة اجتهادات الأمة فى فروع العقائد وتفاصيلها فيما لم يطلعنا عليه الله تعالى، ورسوله (ﷺ)، إن هذا الاجتهاد هو لون من ألوان نضجها العقلى فى فهم العقائد، واستدلال كل فرقة على اجتهادها فيما اختارت لنفسها من وجهة نظرها أمر مشروع طالما كانت ملتزمة بأصول التأويل وقواعده. ولكن بالقطع من غير المشروع اعتبار هذا الاجتهاد هو الاجتهاد الوحيد الصحيح، وإرغام الآخرين بالأخذ به وإلا اعتبروا كفاراً مارقين من الدين. وفى هذا يقول الإمام محمد عبده: "فلا يصح التحزب، وادعاء الطائفية، بل لابد أن يدور الأمر على الواقع، حيث كان بطريق البرهان، وحاصل هذا الوجه أن النبى (ﷺ) لم يطلع أحداً على دقائق معارفه فى مقام الألوهية، وعالم الربوبية، ولا على مراتب عرفانه، فكيف يمكن التطلع إلى مثل هذا الأمر، الذى لا يعلمه إلا الله تعالى ورسوله (ﷺ)، حيث إنه مما يتعلق بالبواطن بيننا وبينها حجاب أى حجاب "! وإنما وصل إلينا من شرعه (ﷺ) ما يصرح بثبوت: الإلهيات والنبوات والمعاد بأقوال مقدسة تحتمل الحمل على كثير من المعانى، كما حملها الناظرون، كل على حسب اعتقاده، فأين السبيل؟! فما بقى مما عليه النجاة إلا ما به الاتفاق [١] .

ويقرر الأستاذ الإمام أن كل فرقة حاولت الاستدلال على ما ذهبت إليه ببراهين مسددة، وقائمة على أساس من القرآن والسنة، وكل منهم كان يدقق كل التدقيق فى أن يكون على هذا النهج، وكل فرقة منهم أيضا متى رأت فى النصوص ما يخالف ما اعتقدت أخذت فى تأويله وإرجاعه إلى بقية النصوص التى تشهد لها.

---

(١) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدوانى، القسم الأول، ص ١٩ .

وعلى هذا يبرهن كل فريق على أنه الفرقة الناجية المذكورة فى الحديث مطمئن لما لديه وينادى نداء المحقق لما عليه.

ومن هنا يكون تعين الفرقة الناجية أمر مشكل، لأن كل فرقة تدعى الحق فيما تذهب إليه، وتعتصم بالكتاب والسنة، وتدقق فى أن تكون على ما كان عليه النبى (ﷺ) وأصحابه.

وإزاء هذا الموقف، يقف الأستاذ الإمام وقفة منصفة غير متحيزة تجاه هذه الفرق جميعا، متردداً فى الحكم على أحدها بأنها فى النار، ويقدم الأستاذ الإمام محمد عبده عدة فروض لتفسير الحديث على النحو التالى [١] :

أ- يجوز أن تكون الفرقة الناجية الواقفة على ما كان عليه النبى (ﷺ) وأصحابه، قد جاءت وانقرضت، وأن الباقى الآن من غير الناجية.

ب- ويجوز أن تكون الفرق المرادة لصاحب الشريعة لم تبلغ الآن العدد، وأن الناجية إلى الآن ما وجدت حتى الآن وستوجد.

ج- أو أن جميع هذه الفرَق ناجية، حيث إن الكل مطابق لما كان عليه النبى (ﷺ) وأصحابه، من الأصول المعلومة عنهم: كالألوهية والنبوة، والمعاد، وما وقع فيها من الخلاف، فإنه لم يكن يعلم عنه علم اليقين، وإلا لما وقع فيه اختلاف، وأن بقيَة الفرق ستوجد من بعد، أو وجد منها بعض لم يعلم، أو علم، كمن يدعى ألوهية علىّ (ﷺ) مثلا كفرقة النصيرية.

ويحاول الأستاذ الإمام أن يخرج من تردده هذا، فيجد مخرجه فى حديث آخر للرسول (ﷺ) "**إن الهالك منهم واحدة**"، أى الناجى اثنان وسبعون فرقة، والهالك فرقة واحدة [٢] .

---

(١) المصدر نفسه: ص ١٦ – ص ١٧ .

(٢) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعة المنار، "المنشآت"، القاهرة، ١٣٢٤هـ، الجزء الثانى، ص ٤١١ .

ويبدو أن الأستاذ الإمام قد استراح إلى هذا المخرج ذلك لأن وصف أى فرقة من الفرق بالضلالة والكفر، أمر صعب، لا يقتضيه روح الإسلام السمحة.

وينتهى الأستاذ الإمام إلى دعوة المسلمين إلى الرجوع إلى النموذج السلفى فى العقائد، ذلك لأن هذا النموذج كفيل بأن يقضى على ذلك التمزق العقدى الذى وقع المجتمع ضحية له، لأنه يرى أن هذا النموذج قد أثبت التاريخ صحته وسلامته، فى احترام النقل وتقديسه، وإذكاء العقل وتقديره، فهو نموذج يقوم على وحدة الفهم والإدراك الصحيح لأصول الدين، على الرغم من التنوع والاجتهاد فى الفهم، ذلك لأنه مهما تعددت مظاهر الإدراك والفهم عندهم، فإنها تعود إلى المصدر الأساسى للإسلام، وهو القرآن الكريم والسنة الصحيحة، ولا مجال للتعصب لمذاهب أو فرق.

الأمر الثانى فى مشكلة تصنيف الفرق وتعدادها هو غياب القاعدة أو الأساس أو المنهج لتصنيف الفرق الكلامية .

لقد أشار الشهرستانى إلى هذه المسألة المهمة فى مستهل كتابة "الملل والنحل" وهو من أشهر كتب الفرق والمقالات قائلا: اعلم أن لأصحاب المقالات طرفاً فى تعديد الفرق الإسلامية، **لا على قانون مستند إلى نص**، ولا على **قاعدة مخبرة عن الوجود**، فما وجدت مصنفين منهم متفقين على منهاج واحد فى تعديد الفرق" [1] .

وهكذا استشعر الشهرستانى مسألة غياب القاعدة أو الأساس أو المنهج الذى يقوم عليه تعداد الفرق الكلامية[2]، ومن هنا يحاول أن يضع ضابطا لهذا التصنيف والتعداد للفرق الإسلامية، قائلا: ومن المعلوم الذى لا مراء فيه أن ليس كل من تميز عن غيره بمقالة ما، فى مسألة ما، عد صاحب مقالة، وإلا فتكاد تخرج المقالات عن حد الحصر، والعد، ويكون من انفرد بمقالة بمسألة (من مسائل علم الكلام) فى أحكام الجواهر (وهى مسألة من مسائل علم الكلام) مثلا معدودا فى عداد أصحاب المقالات، **فلا بد إذا من ضابط فى مسائل هى أصول وقواعد**

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص ٥ – ص ٦ .

(٢) دكتور محمد عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص١٦١ – ص١٦٢ .

يكون الاختلاف فيها اختلافا يعتبر مقالة، ويعد صاحبه صاحب مقالة، وما وجدت لأحد من أرباب المقالات عناية بتقرير هذا الضابط، إلا أنهم استرسلوا فى إيراد مذاهب الأمة كيف اتفق، وعلى الوجه الذى وجد، لا على قانون مستقر وأصل مستمر [1].

وهكذا يحاول الشهرستانى أن يضع ذلك الضابط، الذى يذكر أنه مفقود عند مؤرخى الفرق والمقالات، الذين صنفوا للفرق والمقالات كيفما اتفق، من غير أن يضعوا أصولا أو قواعد يقوم على أساسها هذا التصنيف، **وهذا الضابط عنده يقع فى أربع قواعد جاءت على النحو التالى**[2]: .

القاعدة الأولى: الصفات والتوحيد:

وهى تشتمل على مسائل الصفات الأزلية إثباتا ونفيا عند جماعة وبيان صفات الذات وصفات الفعل، وما يجب لله تعالى، وما يجوز عليه وما يستحيل، وفيها الخلاف بين: **الأشعرية، والكرامية، والمجسمة، والمعتزلة .**

القاعدة الثانية : القدر والعدل :

وهى تشتمل على مسائل القضاء والقدر، والجبر، والكسب فى إرادة الخير والشر، والمقدور والمعلوم، إثباتا عند جماعة ونفيا عند أخرى، ويقع الخلاف فيها بين **القدرية، والنجارية، والجبرية، والأشعرية، والكرامية.**

القاعدة الثالثة: الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام:

وهى تشتمل على مسائل الإيمان والتوبة، والوعيد، والإرجاء، والتكفير، والتضليل، إثباتا عند جماعة، ونفيا عند أخرى، ويقع الخلاف فيها بين **المرجئة والوعيدية، والمعتزلة، والأشعرية، والكرامية.**

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل : ص ٦ .

(٢) المصدر نفسه: ص ٧ – ص ٨.، وهذا ما انتهى إليه بعض الباحثين. انظر: الدكتور: محمد عمارة: نشأة الأحزاب السياسية، ص١٦٢–ص١٦٣، والدكتور سامى نصر: نماذج من الحكمة الدينية عند المسلمين، ص١٤٥ – ص١٤٨ .

القاعدة الرابعة: السمع والعقل:

وهى تشتمل على مسائل التحسين والتقبيح، والصلاح والأصلح، واللطف، والعصمة فى النبوة، وشرائط الإمامة نصا عند جماعة، وإجماعا عند أخرى، وكيفية انتقالها عند من قال بالنص وعند من قال بالإجماع، ويقع الخلاف فى هذه المسائل بين **الشيعة، والخوارج، والمعتزلة، والكرامية، والأشعرية.**

هذه هى القواعد والأصول التى رأى الشهرستانى أن تصنيف الفرق يكون على أساسها، فجعل كل من ينفرد بمقالة فى هذه الأصول الأربعة يعد صاحب مقالة وجماعته فرقة، ومن هنا ينتهى بناء على هذا إلى أن كبار الفرق الإسلامية أربع فرق هى: **القدرية، الصفاتية، الخوارج، الشيعة**، ثم تتشعب هذه الفرق الكبرى إلى شعب حتى تصل ثلاث وسبعين فرقة، ليتمشى مع حديث افتراق الفرق.

وهكذا أدى افتقاد المنهج فى التصنيف، إلى هذا التشعيب الذى رأيناه للفرق الإسلامية، هذا فضلا عن تمسك مؤرخو الفرق بحديث افتراق الفرق، ومنطق الفرقة الناجية.

وفيما يلى نعرض لنماذج من الفرق الكلامية والتى تمثل مدارس فكرية، ناقشت مشكلات علم الكلام وكان لها مذاهب متمايزة، وساهمت فى نشأته وتطوره.

٢- نماذج من الفرق الكلامية :

١- الخوارج

تعد الخوارج أول فرقة سياسية ودينية ظهرت فى الإسلام، وهم أولئك الذين خرجوا على علىّ بن أبى طالب (ﷺ)، وقد أجمع المؤرخون على أن السبب الرئيس لخروجهم هو رفضهم للتحكيم الذى تم بين على (ﷺ) ومعاوية بن أبى سفيان فى موقعة "صفين ".

والمتتبع لأحداث التاريخ يرى **تناقضا ظاهراً فى موقف الخوارج من التحكيم**، ويثير هذا التناقض تساؤلات كثيرة نحو: هل خرج الخوارج لاعتراضهم على التحكيم كمبدأ، ومن ثم خرجوا لمجرد قبول على (ﷺ) التحكيم؟، أم أنهم خرجوا لاعتراضهم على طريقة التحكيم؟، أم كان خروجهم لاعتراضهم على الحكمين وما انتهى إليه التحكيم من نتائج ....، ولمحاولة الإجابة على هذه التساؤلات يلزمنا أن نسرد بعض الأحداث التاريخية المتعلقة بظهور الخوارج سردا مختصرا، فتفاصيلها تمتلئ به كتب التاريخ، وإنما نذكر فقط ما يتعلق بموضوعنا.

يكاد يجمع المؤرخون على أن عليا (ﷺ) كاد أن يحرز النصر الساحق على معاوية فى موقعة صفين، وأنه عليه السلام كان مصمما على مواصلة القتال، فيروى **ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)** من خطبة لعلىّ (عليه السلام) يحث فيها جنوده على مواصلة القتال قوله عليه السلام: "أيها الناس، إنه قد بلغ بكم وبعدوكم ما قد رأيتم، ولم يبق منهم إلا آخر نفس، وأن الأمور إذا أقبلت اعتبر آخرها بأولها، وقد صبر لكم القوم على غير دين، حتى بلغوا منكم ما بلغوا وأنا غاد عليهم بنفسى بالغداة فأحاكمهم بسيفى هذا إلى الله" (١) ويستطرد ابن قتيبة قائلاً إن معاوية لما بلغه تصميم علىّ (عليه السلام) على إحراز النصر الساحق عليه دعا عمرو بن العاص، لأخذ المشــورة، فأشار عليه بالتحكيم قائلا له: "**ولكن أدعهم إلى كتاب الله، فأنت**

---

(١) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة (المعروف بتاريخ الخلفاء)، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، ١٩٨٠، جــ١ ص ١٧٥ .

تقضى منه حاجتك، قبل أن ينشب مخلبه فيك"[1]، فأمر معاوية أهل الشام برفع المصاحف على أسنة الرماح وأن ينادون علياً (ﷺ) قائلين:"يا أبا الحسن من لذرارينا من الروم إن قتلتنا؟ الله الله، البقـــيا!!، كتاب الله بيننا وبينكم"[2].

حقا إن الدعوة إلى التحكيم كانت خديعة مدبرة ضد على (عليه السلام) شارك فيها مع معاوية مستشاره الداهية السياسى عمرو بن العاص، ويميل كثير من المؤرخين إلى القول بأن هناك أيضا شخصيات من أشراف جيش على (عليه السلام)، كان هواهم مع معاوية، شاركوا أيضا فى خديعة التحكيم، وكان على رأس هؤلاء "الأشعث بن قيس" الذى أقصاه على عن إمارة أذربيجان، حيث كان عاملاً عليها أيام عثمان (ﷺ)، والذى قال لعلى (ﷺ) عقب إعلان معاوية التحكيم مباشرة "يا أمير المؤمنين ... **أجب القوم إلى كتاب الله، فإنك أحق به منهم وقد أحب الله البقيا"** [3]، وكان الأشعث بن قيس سيد جند اليمن والمطاع فيهم، وكان معه من الأشراف أيضا مسعود بن فدكى التميمى، وزيد بن حصين الطائى، فيما يذكر الشهرستانى [4] .

لقد حدث ما توقعه ابن العاص بإعلان التحكيم، فقد دب بين جيش علىّ دبيب الخلاف فمن قائل بالتحكيم، ومن قائل برفضه، واضطرب أمرهم، لكن يبدو أن الأغلبية مالت إلى الموادعة وترك القتال، فخطب فيهم على (عليه السلام) قائلاً: "أيها الناس!، **إنى أحق من أجاب إلى كتاب الله، ولكن معاوية وعمرو بن العاص .. ومن معهما، ليسوا أصحـــاب دين ولا قرآن، إنى أعرف بهم منكم، صحبتهم صغاراً ورجـــالاً، فكانوا شر صغار، وشر رجال، ويْحكم !!، إنـها كلمة حق يراد بها باطل !!، إنـهم ما رفعوها لأنـهم يعرفونـها ويعملون بها،**

---

(١) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة: ص ١٧٦ .

(٢) المصدر نفسه: ص ١٧٦ .

(٣) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ص ١٧٧ .

(٤) الشهرستانى: الملل والنحل على هامش الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم جـــ١، ص ١٥٥ .

ولكنها الخديعة والوهن والمكيدة، أعيرونى سواعدكم وجماجمكم ساعة واحدة، فقد بلغ الحق مقطعه، ولم يبق إلا أن يقطع دابر الذين ظلموا" [١] .

غير أن كلمات علىّ (ﷺ)، لم تفلح فى رأب الصدع، ووحدة الكلمة وتحققت المكيدة والتى أعلن عنها أحد رجال معاوية مخاطبا إياه قائلا: "يا أمير المؤمنين إن القوم لم يجيبوا إلى ما دعوناهم إليه، حتى لم يجدوا من ذلك بدا ..... **إنهم اختلفوا على علىّ، ولم يختلف عليك أحد، والخلاف أشد من القتل !! .**

ولما لم تفلح كلمات على (عليه السلام) فى حث جيشه على مواصلة القتال، ورفض التحكيم جاءه عشرون ألفا، من جيشه، فيهم الأشعث بن قيس ومعه أناس كثير من أهل اليمن، فقالوا لعلىّ (ﷺ): لا ترد ما دعاك القوم إليه، قد أنصفك القوم، والله لئن لم تقبل هذا منهم، لا وفاء معك، ولا نرمى معك بسهم ولا حجر، ولا نقف معك موقفا .. [٢]، جاءه هؤلاء وكان قائد من قواده وهو " الأشتر" فى ساحة المعركة وقد أوشك أن يحقق النصر، غير أنهم طالبـوه أن يبعث فى طلب "الأشتر" وينهى القتال، وإلا قتلوه كما قتلوا عثمان بن عفان (ﷺ)، فأضطر إلى أن يرسل إليه رسولاً ليعود به من ميدان القتال !!، بعد أن كاد أن يهزم الجميع !! .

إنها المؤامـرة حقا **وقد أورد الشهرستانى أحداثها على النحو** التالى: "اعلم أن أول من خرج على أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه جماعة ممن كانوا معه فى حرب صفين، وأشدهم خروجا عليه ومروقا من الدين، "الأشعث بن قيس"، و"مسعود بن فدكى التميمى" "وزيد بن حصين الطائى"، حين قالوا: القوم يدعوننا إلى كتاب الله، وأنت تدعـونا إلى السيف؟، حتى قال على (ﷺ)، أنا أعلم بما فى كتاب الله انفروا إلى بقية الأحزاب، انفروا إلى من يقول كذب الله ورسوله، وأنتم تقولون صدق الله ورسوله، قالوا: (أى

---

(١) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، دار إحياء التراث العربى، بيروت، بدون تاريخ، المجلد الأول، الجزء الثانى، ص ٢١٤ .

(٢) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، جـ١، ص ١٨٠ .

الخوارج) لترجعن الأشتر عن قتال المسلمين وإلا لنفعلن بك كما فعلنا بعثمان (ﷺ)، فاضطر (أى علىّ) إلى رد الاشتر بعد أن هزم الجميع وولوا مدبرين، وما بقى منهم إلا شرذمة قليلة فيهم حشاشة قوة. "فامتثل الأشتر أمره (أى أمر على) وكان من أمر الحكمين أن الخوارج حملوه على التحكيم أولا، وكان يريد أن يبعث عبد الله بن عباس، فما رضى الخوارج بذلك، وقالوا: هو منك، فحملوه على بعث أبى موسى الأشعرى، على أن يحكما (أى الحكمان) بكتاب الله فجرى الأمر على خلاف ما رضى به فلما لم يرض بذلك، خرجت الخوارج عليه وقالوا: لم حكمت الرجال؟ لا حكم إلا لله " (١) .

وإذا كانت الخوارج أجبرت علياً (عليه السلام) على قبول التحكيم، فإن من الخوارج أيضا من خرج عليه **حينما رأوه يقبل تحكيم كتاب الله** وكانوا يرون أنه لا ينبغى أن يخدع فى أمر التحكيم فيقبله، مادام يؤمن أنه لا يحارب معاوية إلا من أجل الحق ذلك **لأنهم يرون أن السلطة من حق الأمة بأسرها، فإذا ما اختارت الأمة رئيسا لها وبايعته بالإمامة، فإن هذا الرئيس، بعد قبوله هذه السلطة وتسلمه لزمامها لم يعد له الحق فى أن يتخلى عنها فهى وديعة مقدسة فى عنقه فلا يحق له أن يقبل التحكيم لأنه فى قبول التحكيم شك فى شرعية السلطة الممنوحة له، من قبل الأمة ومادام قائما بالكتاب والسنة فهو الإمام الشرعى، أما إذا خالف الكتاب والسنة فمن حق الأمة خلعه فهو فى نظرهم بقبوله التحكيم قد شك فى إمامته واعتبروه بهذا قد كفر، ومن هنا فقتاله واجب لأنه فى نظرهم جهاد.**

على أن فريقا من الخوارج، رفضوا التحكيم كمبدأ، حتى قبل أن يجرى وتعرف نتائجه وكانوا فى معظمهم من "القراء" ومنهم عبد الله بن وهب الراسبى الذى حث عليا (عليه السلام) على مواصلة القتال والاحتكام للسيف، حتى يحكم الله بينهم وبين عدوهم، ولكن هؤلاء الخوارج من أنصار استئناف القتال، شرطوا ذلك

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، على هامش الفصل فى الملل والنحل لابن حزم، جـ١ ص ١٥٥ – ص ١٥٦ .

بدعوته إلى الإقرار بذنبه فى قبوله التحكيم والتوبة منه وقالوا: إنه قد كانت منا خطيئة وزلة حين رضينا بالحكمين، وقد تبنا إلى ربنا ورجعنا عن ذلك، فارجع كما رجعنا، وإلا فنحن منك براء (١) .

وقيل إن عليا أرسل إليهم عبد الله بن عباس ليناظرهم فكان بينه وبينهم هذا الحوار (٢) :

- ابن عباس: ما الذى نقمتم على أمير المؤمنين؟ .
- الخوارج: قد كان للمؤمنين أميرا، فلما حكم فى دين الله خرج من الإيمان !! فليتب بعد إقراره بالكفر نعد إليه.
- ابن عباس: ما ينبغى لمؤمن لم يشب إيمانه بشك أن يقر على نفسه بالكفر .
- الخوارج: إنه حكم .
- ابن عباس: إن الله قد أمر بالتحكيم فى قتل صيد، إذا قال تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ فكيف فى إمامة قد أشكلت على المسلمين؟!.
- الخوارج: إنه حكم عليه فلم يرض.
- ابن عباس: إن الحكومة كالإمامة، ومتى فسق الإمام وجبت معصيته، وكذلك الحكمان لما خالفا نبذت أقاويلهما.

على أن علياً (ﷺ) لم يكتف بإرساله عبدالله بن عباس لمحاورتهم، بل ذهب هو بنفسه ليحاججهم، وقد أورد بن قتيبة حواره معهم، فيقول: فقال (أى على ﷺ): أيتها العصابة، إنى نذير لكم أن تصبحوا تلعنكم الأمة غدا، وأنتم صرعى بازاء هذا النهر، بغير برهان ولا سنة، ألم تعلموا أنى نهيتكم عن الحكومة، وأخبرتكم أن طلب القوم لها مكيدة، وأنبأتكم أن القوم ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن وإنى أعرف بهم منكم،

---

(١) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، جـ١، ص ١٨١ .

(٢) نقلنا هذا الحوار عن الدكتور زكى نجيب محمود، فى كتابه المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م - ١٤٠١هـ، ص٤٩ .

قد عرفتهم أطفالا، وعرفتهم رجالا، فهم شر رجال، وشر أطفال، وهم أهل المكر والغدر، وإنكم إن فارقتمونى ورأيى، جانبتهم الخير والحزم، فغصبتمونى وأكرهتمونى، حتى حكمت، فلما أن فعلت شرطت واستوثقت، وأخذت على الحكمين أن يحييا ما أحيا القرآن، وأن يميتا ما أمات القرآن، فاختلفا، وخالفا حكم الكتاب والسنة، وعملا بالهوى، فنبذنا أمرهم، ونحن على أمرنا الأول، فما نبأكم ومن أين أتيتم؟

قالوا له (أى الخوارج): إنا حيث حكمنا الرجلين **أخطأنا بذلك، وكنا كافرين، وقد تبنا من ذلك، فإن شهدت على نفسك بالكفر، وتبت كما تبنا وأشهدنا، فنحن معك ومنك، وإلا فاعتزلنا، وإن أبيت فنحن منابذوك على سواء .**

فقال علىّ (عليه السلام): أبعد إيمانى بالله وهجرتى وجهادى مع رسول الله، أبوء (أى أرجع)، وأشهد على نفسى بالكفر؟، لقد ضللت إذا، وما أنا من المهتدين، ويحكم !! بم استحللتم قتالنا، والخروج من جماعتنا؟ إن اختار الناس رجلين، فقالوا لهما: انظرا بالحق فيما يصلح العامة ليعزل رجل، وبوضع آخر مكانه، أحل لكم أن تضعوا سيوفكم على عواتقكم، تضربون بها هامات الناس، وتسفكون بها دماءهم؟ إن هذا لهو الخسران المبين [١] .

ويعلق الدكتور زكى نجيب على هذه الحوارات التى تمت بين على رضى الله عنه والخوارج بقوله: وهكذا ركب الخوارج رءوسهم فى مناهضتهم لعلىّ بن أبى طالب يحاجونه، لكنه حجاج من لا يريد الإذعان، فالعجب كل العجب لهذه الفئة التى أعلنت مبدأها السياسى فى أن يكون الحكم للأصلح، بغض النظر عن أى صفة أخرى فيه، فكان مبدأ قمينا أن يقيم للحكم العادل بين الناس أقوى الأسس، ومع ذلك فقد كانت هذه الفئة نفسها هى التى أظهرت من العنت وضيق النظر والاستبداد بالرأى ما لا يقره عقل سليم [٢].

---

(١) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، جـ١، ص ٢٠٦ – ص ٢٠٧ .

(٢) الدكتور زكى نجيب محمود: المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، ص ٥٠ .

ويؤكد الشهرستانى خطأ ما انتهى إليه الخوارج فى أمر التحكيم قائلا:" والبدعة الثانية (من بدع الخوارج) أنهم قالوا: أخطأ على فى التحكيم إذ حكم الرجال، لا حكم إلا لله تعالى، وقد كذبوا على على (ﷺ) من وجهين: أحدهما فى التحكيم أنه حكم الرجال، وليس ذلك صدقا، لأنهم هم الذين حملوه على التحكيم، والثانى: أن تحكيم الرجال جائز، فإن القوم هم الحاكمون فى هذه المسألة، ولذا قال على (عليه السلام) كلمة حق أريد بها باطل، وتخطوا عن التخطئة إلى التكفير، ولعنوا عليا عليه السلام" [1] .

واضطر على بن أبى طالب إلى قتالهم ومطاردتهم، لتطرفهم وضيق أفقهم، فقتل منهم عدداً كبيرا فى موقعة النهروان، ولكنه مع ذلك لم يستطع أن يقضى على الفكرة التى نادوا بها، حتـــى أن أحدهم وهو عبدالرحمن ابن ملجم ـ أشقى خلق الله جميعاً ـ اغتـــال علياً فى مسجد الكوفة الكبير عام ٤٠هـ.[2] .

وإذا كانت حادثة التحكيم ـ على نحو ما أوضحنا ـ هى السبب الظاهر فى ظهور الخوارج، إلا أن هذا السبب فى رأينا ـ ليس هو السبب الحقيقى، فى ظهور هذا التيار السياسى فى الإسلام، والذى يبدو أنه كون فكره السياسى فى مرحلة سابقة، وغطى هذا الفكر السياسى بغطاء دينى، فمن المعروف أن الخلافة الراشدة قامت على الشورى والتى حظيت بتزكية القرآن الكريم، والسنة النبوية [3]، وتركزت هذه الشورى فى هيئة أطلق عليها اسم "**المهاجرين الأولين**" وتكونت من عشرة هم: أبو بكر وعمـــر بن الخطاب، وعثمان ابن عفان، وعلى بن أبى طالب، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وعبد الرحمن ابن عوف، وسعد بن أبى وقاص، وسعيد بن زيد بن نفيل، وأبـــو عبيـــدة بن الجـــراح

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحـــل علـــى هامش الفصل فى الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، جـ١، ص ١٥٨ .

(٢) الدكتور البير نصرى نادر: أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، ص ١٠- ص ١١ .

(٣) انظر تفصيلا: الدكتور محمد عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسيـــة، ص ٦١ - ص ٦٤ .

(ﷺ جميعا)، ولقد ظلت سلطة دولة الخلافة الراشدة فى هذه الهيئة حتى انتهت هذه الدولة وزال نظامها بانتقال الأمر إلى معاوية بن أبى سفيان، [1].

لقد استأثرت هذه الهيئة بأمر قيادة الدولة الإسلامية، ولكنها لم تستأثر بالشورى من دون الناس، ولكنها استأثرت بإصـــدار القرار الأخير، وحصرت تولى منصب الخلافة فى واحد منها، وكانت تحاول توسيع نطاق الشورى ليشمل المهاجرين والأنصار على السواء، داخل المدينة، فقد حاول الخليفة عمر بن الخطاب (ﷺ) أن يوسع دائرة هذه الهيئة بإضافة أعضاء جدد دون أن يكون لهم حق اتخاذ القرار[2] .

ومن هنا يقول على (ﷺ) لمن بايعه بعد مقتل عثمان (ﷺ): "ليس ذلك لكم، إنما هو لأهل الشورى، وأهل بدر، فمن رضى به أهل الشورى، وأهل بدر فهو الخليفة" [3]، ومن ثم يكتب إلى معاوية مؤكدا هذه المبادئ التى سبق لعمر بن الخطاب (ﷺ)، أن أقرها قبل وفاته قائلا: .... وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإذا اجتمعوا على رجل فسموه إماما ذلك لله رضى ..... **واعلم يا معاوية أنك من الطلقاء الذين لا تحل لهم الخلافة، ولا تعقد معهم الإمامة، ولا تعرض فيهم الشورى.**

وفى الحقيقة إن تضييق دائرة الشورى عند حد البدريين والمهاجرين والأنصار من أهل المدينة، فجر اتجاها سياسيا جديدا يرمى إلى توسيع نطاق الشورى، وبخاصة أن الواقع الإسلامى قد تغير باتساع رقعة الدولة الإسلامية، وبوفاة كثير من البدريين تقلص عدد المهاجرين والأنصار بالمدينة ومن ثم فإن جعل الشورى مخصورة فى المهاجرين والأنصار من "أهل المدينة فقط، مع حرمان غيرهم من هذا الحق، أدى ببعض المسلمين إلى الشعور بالتضييق عليهم، بل بلغ ذلك التضييق إلى حد أن أبناء المهاجرين والأنصار لم يكن لهم هذا الحق. ومن هنا

(١) المصدر نفسه: ص ٦٥ .

(٢) انظر تفصيلا ابن قتيبه: الإمامة والسياسة، جـــ١، ص ٣٨ .

(٣) المصدر نفسه: ص ٧١ .

نادى البعض بتوسيع دائرة الشورى وبخاصة معاوية، وهذا واضح فى ذلك الحوار الذى قام به "القراء" من أهل العراق وأهل الشام مع على عليه السلام ومعاوية، حيث واجههم معاوية بأن عليا قد ابتز الأمر (أى أمر الخلافة) دونهم (أى دون أهل الشام) من غير مشورة، وإذا كانت المشورة للمهاجرين والأنصار فما بال المهاجرين والأنصار بالشام ليس لهم هذا الأمر[1]، ولاشك أن معاوية كان يتكلم باسم الواقع الجديد الذى انتهى إليه أمر الدولة الإسلامية، **وإن كان ظاهر معاوية غير باطنه، فهو فى الظاهر كان يدعو إلى توسيع دائرة الشورى، ــ وإن كان ــ إلى بن أبى طالب أحرص على الشورى منه، لكنه فى الباطن كان يسعى على تحقيق مكاسب سياسية على حساب علىّ (ﷺ)، لكن حجة هذا الداهية راجت وكسب بها تأييدا كبيرا وبخاصة من جماعة "القراء"** .

وفى رأينا أن هناك اتصالا وثيقا بين جماعة "القراء "والخوارج"، بل إنه يمكننا القول بأن "القراء" هم أسلاف الخوارج، وهذا يبرر اعتصامهم بالتقوى والعبادة والجهاد فى سبيل الله تعالى، وتطبيقهم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى تعنت وتطرف لا مثيل له [2]. كما يبرر أيضا تشددهم فى الأخذ بظاهر النص القرآنى ورفضهم أى تأويل أو تفسير عقلى.

من هنا يمكن القول بأن نزعة الخوارج المتشددة كانت كامنة فى نفوسهم، فى مقابل ما آل إليه أمر الخلافة والمجتمع الإسلامى على عهد الخليفة عثمان (ﷺ)، لأسباب سياسية وليست دينية [3]، وكان جوهر هذه النزعة يرمى إلى توسيع دائرة الخلافة والشورى فلا تحصر الخلافة فى قريش، ولا تحصر الشورى فى المهاجرين والأنصار ــ بالمدينة فقط ــ بل تتسع لتشمل باقى المسلمين وظلت هذه

---

(١) ابن ابى الحديد: شرح نهج البلاغة، المجلد الأول، جـ١، ص ٣٤٢ .

(٢) يوليوس فلهوزن: الخوارج والشيعة، ترجمة عن **الألمانيه** الدكتور عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٨م، ص ٤١ .

(٣) الدكتور عبد الرحمن بدوى: التصدر العام **لترجمة كتاب** "الخوارج والشيعة" يوليوس وفلهوزن، ص ١٣ .

النزعة كامنة فى النفوس حتى جاءت حادثة التحكيم فكشفت عما فى نفوسهم، فأسقطوا شرط القرشية فى الإمام ونادوا بتوسيع قاعدة الشورى.

وقد أشار ابن حزم إلى علاقة الخوارج بأسلافهم من "القراء" قائلا: "ولكن أسلاف الخوارج كانوا أعرابا، قرأوا القرآن قبل أن يتفقهوا فى السنة الثابتة عن رسول الله (ﷺ) ولم يكن فيهم أحد من الفقهاء [1].

ويظهر ــ أيضا ــ تشدد الخوارج فى إمعانهم فى تكفير من عداهم من المسلمين فيكفرون أصحاب الذنوب عامة. ذلك لأنهم **يرون أن الإيمان اعتقاد وعمل، والعمل ركن أساسى فى الإيمان، فلا يصح الإيمان بدون عمل**، وهذا يقتضى أن يكون المؤمن مبرأ من الذنوب عامة صغيرها وكبيرها، ومن ثم دعوا إلى ضرورة قيام المجتمع الإسلامى على أسس دينية، من أجل هـذا حاربت الخوارج كل من خالفها فى الرأى معتقدة أن المجتمع كله - فيما عداهم - خارج عن الدين وفى هذا يقول الاسفراييني: "اعلم أن الخوارج عشرون فرقة ... كلهم متفقون على أمرين لا مزيد عليهما فى الكفر والبدعة أحدهما: **أنهم يزعمون أن علياً، وعثمان، وأصحاب الجمل، والحكمين، وكل من رضى بالتحكيم كفروا كلهم. الثانى: أنهم يزعمون أن كل من أذنب ذنبا من أمة محمد (ﷺ) فهو كافر**، ويكون فى النار خالدا مخلدا، إلا النجدات منهم، فانهم قالوا إن الفاسق كافر على معنى أنه كافر نعمة ربه، فيكون إطلاق التسمية عند هؤلاء على معنى الكفران، لا على معنى الكفر، ومما يجمعهم أيضا **تجويزهم الخروج على الإمام الجائر**، والكفر لا محالة لازم لهم، لتفكيرهم أصحاب رسول الله (ﷺ) " [2] .

وعلى هذا فهم يكفرون كبار الصحابة، فهم يرون أن عثمان وعليا، وان صحت خلافتهما، إلا أن كلا منهما وقع منه ما أدى إلى كفره فى نظرهم، فعثـمان

(١) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ١ ص ١٥٦ .

(٢) الإسفراييني: التبصير فى الدين ص ٢٦ وما بعدها وانظر أيضا البغدادى: الفرق بين الفرق ص ٥٥، والشهرستانى: الملل والنحل، بهامش الملل جـ١ ص ١٥٧ - ١٥٨ .

ابن عفان (رضي الله عنه) ــ فى نظرهم ــ لم يسر على نهج أبى بكر وعمر، وعلى أخطأ فى قبوله التحكيم، بل إنه كفر حينما قبل التحكيم، ولعل الخوارج ــ لضيق أفقهم ــ اعتبروا الاجتهاد بالرأى كفرا، لأن عليا إذا كان قد قبل التحكيم، فانه لم يخرج فى هذا عن كونه مجتهدا بالرأى ــ والمجتهد بالرأى حتى إذا أخطأ ــ لا يكون كافرا، بل انه يثاب على مجرد اجتهاده، هذا فضلا عن أن التحكيم جائز شرعا [(١)] .

ويجمع الخوارج على اختلاف فرقهم فيما يتعلق بالإمامة ــ على القول بضرورة نصب الإمام، إلا فرقة منهم هى "النجدات" فيما يقول ابن حزم من أن النجدات وهم أصحاب نجد بن عويمر الحنفى: تقول بأنه ليس على الناس أن يتخذوا إماما إنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم [(٢)]. وهم بذلك يخالفون جميع أهل السنة، وجميع المرجئة، وجميع الشيعة، وجميع الخوارج الذين ذهبوا إلى وجوب الإمامة، وأن الأمة يجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة وكذلك الخوارج من المحكمة الأولى فيما يقول الشهرستانى جوزوا أيضا ألا يكون فى العالم إمام أصلا، ويبدو أن هذا كان مجرد فرض نظرى فقط، لا يرتبط بالواقع.

على أن بعض فرق الخوارج يجيز إمامة المرأة "كالشبيبية" فيما يقول المقريزى الذى ذكر أن من الخوارج من قال بإمامة المرأة وخلافتها فاستخلف "شبيب" صاحب هذه الفرقة "أم غزالة"، التى دخلت الكوفة، وقامت خطيبة، وصلت بالناس الصبح بالمسجد الجامع فقرأت فى الركعة الأولى بالبقرة، وفى الثانية بآل عمران .

ويبدو أن آراء الخوارج فيما يتعلق بالإمامة وأنها تتم باختيار المسلمين، وأن الإمام يجب أن يكون عالما زاهدا عادلا، وإذا حاد عن العدل يجب أن يعزل، وانه لا يشترط فيه أن يكون قرشيا، بل يجوز أن يكون عبدا، كل هذه الآراء دعت بعض الباحثين المحدثين إلى القول بأن مبادئ الخوارج ديمقراطية بإطلاق والواقع أن مثل

---

(١) الدكتور أبو الوفا التفتازانى:علم الكلام وبعض مشكلاته ص، ٣٥ - ص ٣٦.

(٢) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل جــ ٤ ص ١٩٠ .

هذه المبادئ ليست من ابتكار الخوارج، بل هى مبادئ الإسلام نفسه باستثناء القول بان الإمام يجوز أن يكون من غير قريش، بل يجوز أن يكون عبدا، لأن هذا القول فى صدر الإسلام كان له مغزاه وهو أن الخليفة إذا لم يكن من قريش فلا تكون له الشوكة والعصبية، وواضح أنه ليس من مصلحة الجماعة الإسلامية أن يولى عليها من يسهل الخروج عليه لضعف شأنه وخمول ذكره ولهذا لم يكن الخوارج صائبين فى الرأى[1] .

وليس من شك فى أن هذه المبادئ الديمقراطية التى نادى بها الخوارج، تمثل ديمقراطية الإسلام، لكن الذى أفسد هذه المبادئ هو التطرف والعنف والإرهاب الذى مارسه الخوارج تجاه المسلمين، ومن غريب الأمر أنهم كانوا أكثر تسامحاً مع غير المسلم، ومن طريف ما يروى فى هذا الشأن ما رواه " المبرد " من أن واصلاً أقبل فى رفقة، فأحسوا الخوارج، فقال واصل لأهل الرفقة: إن هذا ليس من شأنكم فاعتزلوا ودعونى وإياهم...، فقال (أى الخوارج) ما أنت وأصحابك، قال (أى واصل) مشركون مستجيرون (بكم) ليستمعوا كلام الله، ويعرفوا حدوده، فقال الخوارج: قد أجرناكم .. !!، قال: (واصل) للخوارج: فعلمونا، فجعلوا يعلمونه أحكامهم، وجعل يقول: قد قبلت أنا ومن معى فقال (أى الخوارج) فأمضوا مصاحبين فإنكم إخواننا قال (واصل): ليس ذلك لكم قال الله تعالى: "﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾[2] فنظر الخوارج بعضهم إلى بعض وقالوا: ذلك لكم، وساروا بأجمعهم حتى بلغوهم المأمن[3]، فى حين أن لم يتورعوا فى ذبح رجل من أتقى صحابة رسول الله (ﷺ) وهـو عبدالله بن خباب، كما قتلوا امرأته وقد كانت "حبلى" وبقروا بطنها!! أليس فى ذلك كله مجافاة للعقل السليم وحقا ما قاله الدكتور زكى نجيب تعليـقا على ذلك " فمن ذا يصدق أن هؤلاء أنفسهم، ودماء قتلاهم لم تزل على أبدانهم شاهدا عليهم، رأوا نصرانيا ساعتئذ يملك نخلة أرادوا شراء ثمرها، فقال: هى لكم، فأجابوه فى شموخ:

---

(١) الدكتور أبو الوفا التفتازانى: علم الكلام وبعض مشكلاته، ص ٣٨ .

(٢) سورة التوبة، آية ٦ .

(٣) المبرد. الكامل، المطبعة الأزهرية، بدون تاريخ، جـ٣، ص ٩١ .

ما كنا لنأخذها إلا بثمن!!، فقال النصرانى: واعجباه!! أتقتلون رجلاً مثل عبد الله بن خباب ولا تقبلون جنا نخلة إلا بثمن!!، إنه تناقض يوشك أن يبلغ فى هؤلاء الناس حد الفصام [1] .

حقيقة لقد كان الخوارج عباداً زهاداً مجاهدين فى سبيل الله، ولكن أضاع ذلك كله التطرف والتشدد فى الوسائل التى يتبعونها لكى يصلوا إلى أهدافهم السياسية، وكان ذلك التطرف والتشدد سببا فى الخلاف بينهم فى الرأى والفكر، ذلك الخلاف الذى مـــا لبث أن امتـــد إلى خـــلاف عقائدى فى صلب العقيدة فكان ذلك خلطا للدين بالسياسة .

ويشير مؤرخى الفرق إلى انقسام الخوارج إلى فرق كثيرة أشهرها ست فرق هى: فيما يقول الشهرستانى[2]: **الأزارقة، والنجدات والعجاردة، والثعالبة، والأباضية، والصفرية.** على أن بعض هذه الفرق انقسمت فيما بينها إلى فرق أصغر .. ومعظم فرق الخوارج قد انقرض فى غمرة أحداث الزمان وكرّ الأيام، ولم يبق منها معاصر لنا إلا الأباضية [3].

---

(١) الدكتور زكى نجيب: المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، ص ٥١ .

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص ١٥٦ .

(٣) الدكتور مصطفى الشكعه: إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص ١٣٣ .

٢- الأباضية :

تنسب الأباضية[١] إلى إلى عبد الله بن أباض، وهو زعيمها السياسى، وهو تلميذ لأبى الشفاء جابر بن زيد (ت٩٣هـ)، والذى يعد مؤسس المذهب من الناحية الفقهية، وهو أول من دون الحديث فى كتاب سماه "ديوان جابر"، ولكن هذا الديوان مفقود، وقد جمع الحديث من بعده الربيع بن حبيب الفراهيدى الذى عاش حوالى منتصف القرن الثانى للهجرة فى كتابه المعروف باسم "مسند الربيع بن حبيب"، وهو مطبوع متداول.[٢] ولقد تميز عبد الله بن أباض الزعيم السياسى للأباضية بالاعتدال فى الرأى، والشجاعة والجرأة فى وجه السلطان، وغيرته على المقدسات الإسلامية.

على أن تلقيب الأباضية بهذا اللقب قد جاء من قبل خصومهم ومخالفيهم فى الرأى، غير أنهم قبلوه لارتباطه بزعيمهم السياسى الذى احتل فى قلوبهم منزلة رفيعة، والذى يصفه أحد مؤرخيهم وهو "الشماخى" فى كتابه "السير" بأنه المجاهد والمناضل علنا فى سبيل تحقيق الحقائق، وتصحيح قضايا العقول فيما أحدثه أهل المقالات والبدع من الزور والافتراء [٣] .

والأباضية يرفضون نسبتهم إلى الخوارج، وإنما يطلقون على أنفسهم" أهل الحق " بل إن أحد علمائهم المحدثين، "الشيخ سالم بن حمود" قد ألف كتابا ينفى فيه صلتهم بالخوارج وجعل عنوانه " أصدق المناهج فى تمييز الأباضية عن الخوارج " يقول فيه: مذهبنا مذهب رسول الله (ﷺ)، ومذهب ابن عباس، وأبى هريرة، وأبى

---

(١) يبدو أن قراءة الأباضية بفتح الهمزة هو الأصح، ذلك لأنه ورد فى كتاب الجواهر للبرادى الأباضى أن النسبة إلى عبدالله بن أباض بفتح الهمزة، (انظر الدكتور يحيى هويدى: تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الجزء الأول، فى الشمال الأفريقى، ص ٣٦ .)

(٢) الدكتـــور مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب، ص ١٣٦ .

(٣) الدكتـــور مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب: ص ١٤٣ .

سعيد الخدرى، وعائشة أم المؤمنين، وعبد الله بن عمـــر بن الخطـــاب، وعبد الله ابن عمرو بن العاص ومذهب الخلفاء الراشدين [١] .

وكثيرا ما يطلق على الأباضية "الوهبية" وذلك نسبة إلى عبد الله بن وهب الراسبى الأزدى الذى كان يقال له "ذو النفثات"، لأن ركبه قد صارت كنفثات الإبل من كثرة السجود، كما كان "الوهبية" يطلقون على أنفسهم اسم "المسلمين" لأنهم يعتبرون أنفسهم المسلمين فقط، لأنهم ــ من وجهة نظرهم ــ القائمون وحدهم على السنة، أما باقى المسلمين فهم "موحدة " وليسوا بمسلمين، وكانوا يرون أن من أهداف دعوتهم دعوة هؤلاء الموحدين إلى الحق، التى **هى عندهم مبادئ الخوارج**، وهم يعتبرون هذا الهدف فرض كفاية على كل وهبى، وهم فى سبيل تحقيق هذا الهدف يتدرجون فى وسائل الدعوة من السهل اللين إلى الصعب [٢] .

والأباضية بوجه عام عرف عنهم حسن العبادة والزهد والتقوى ويصفهم أحد مؤرخيهم ومؤلفيهم بأنهم رهبانا بالليل، أسوداً بالنهار، يتمنون الجهاد، ويتمنون لقاء عدوهم كما يتمنى المريض لقاء الطبيب، لو زنا صاحبهم لرجموه، ولو سرق لقطعوا يده، خيلهم من نتاجهم، ليس لهم بيت مال يرتزقون منه، وإنما معاشهم من كسب أيديهم [٣] .

أهم عقائد الأباضية :

١- مشكلة الصفات:

يقسم الأباضية الصفات الإلهية إلى **صفات واجبة، وصفات مستحيلة فى حقه**، فأما **الصفات الواجبة** فهى الصفات التى لا يمكن القول بوجوده دونها، فله الوجود المطلق، والبقاء المطلق، ولانهاية لبقائه، فهذه الصفات الواجبة هى صفاته

---

(١) المصدر نفسه: ص ١٤٤ .

(٢) الدكتور يحيى هويدى: تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية، الجزء الأول فى الشمال الإفريقى، ص ٤٤ .

(٣) المصدر نفسه: ص ٣٧ وذلك نقلا عن الشماخى فى كتابه السير، طبعة الجزائر، ص ١٣١ .

الذاتية التى هى بذاته، وليست شيئا زائدا عليه، ولكنها "**عين ذاته**" فهو العليم بذاته البصير بذاته، القدير بذاته، السميع بذاته، لا تأخذه سنة ولا نوم، لا يخلو منه مكان، ولا تحيط به الأكوان ولا تعينه الأزمان. وأما **الصفات المستحيلة فى حقه تعالى**: فهى أضداد تلك الصفات الواجبة، فكل صفة وجبت له تعالى استحـال فى حقه ضدها، فإن الصفات الذاتية من العلم والقدرة، والإرادة، والحياة ... وجبت له وضدها كالجهل، والعجز، تمتنع عليه تعالى [١].

والأباضية فى هذا قريبى الشبه بالمعتزلة، وإن كان لهم موقف خاص، بينما يخالفون الأشاعرة خلافا صريحا، ويوضح الورجلانى ــ وهو أحد مؤرخى عقائد الأباضية فى كتابه "الدليل لأهل العقول" [٢] والذى قام بتفصيل أسس العقيدة الأباضية ــ ذلك الخلاف بقوله: " اعلم أن الأشعرية قد اختلفنا معهم فى عشرة مواطن: أولها: أنا قلنا البارى سبحانه يوصف بالعلم والقدرة والإرادة وسائر الصفات التى يوصف بها، فقالوا: (أى الأشاعرة) أنها **معان** وليست بصفات، فالعلم عندنا صفة، وهو عندهم معنى لا صفة. والقدرة عندنا صفة وهى عندهم معنى وليس صفة. وكذلك الإرادة وسائر الصفات ليست بصفات ولكنها معان. **فالصفة عندهم هى الوصف. والثانى**: أنهم أطلقوا على هذه المعانى التى ذكروها أنها أغيار لله تعالى، فأوجبوا التغاير بينهما، **والثالث**: انهم **أثبتوا معانى غير الله**، وهى قديمة، ونحن نقول ليس هناك معنى غير الله ولاقديم مع الله. **والرابع أن** بمقتضى هذه المعانى كان الله موصوفا بها، فالبعلم كان عالما وبا**لقدرة كان** قادراً وبالإرادة كان مريداً، وعلم بعلم وقدر بقدرة وأراد بإرادة، وحى بحياة وقديم بقدم، **والخامس**: أن هذه المعانى التى وصفوه بها معان قائمة بالذات: ذات البارى سبحانه، **والسادس**: أنهم وصفوه بالوجه واليدين والرأس والعينين والجنب والجلسة واليمين ... **والسابع** أن الكلام من المعانى التى وصفوه بها وهو قائم بذاته ولم يزل به، **والثامن**: أن الأمر والنهى المتدرجين فى الكلام من المعانى التى وصفوه بها

---

(١) الدكتور مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب، ص ١٣٨ .

(٢) طبعة القاهرة، ١٣٠٦ هـ (ثلاثة أجزاء فى مجلد واحد) .

وقائمان بذاته لم يزل كذلك وتعالى عن ذلك، **والتاسع:** أن القرآن وسائر كتب الله المنزلة من المعانى، والتى يوصف بها فى ذاته لم يزل بذلك سبحانه. **والعاشر** أن العدل والإحسان والفضل والمن والإنعام صفاته لكنها أفعال محدثة " [1] .

فمذهب الأباضية أن صفات البارى لا تدل على معانى تلازمه أو تفارقه، بل تدل – مثلا – صفة الوجود على أنه ليس هناك وجود غيره يخالفه أو يوافقه، وصفة الحياة تدل على أن الله حى وتخبر أن الذات ليست ميتة، وأنه تعالى له التصرف فى الغير .... **وهكذا يوحد الأباضية بين الذات والصفات، فالصفة عين ذاته، وليست زائدة على ذاته، وهذا رأى مشابه لرأى المعتزلة مخالف لرأى الأشاعرة** ويؤكد صاحب العقيدة الأباضية ذلك فيما يروى عنه قوله بأن صفات الله ليست زائدة على ذات الله، ولكنها عين ذاته، بمعنى أن الثمرات المترتبة على تلك الصفات عند الأشاعرة يكفى فى وجودها الذات المقدسة، فلا حاجة إلى دعوى معان زائدة عليها، قائمة بها، توجد بها تلك الثمرات، فوجود ذاته تعالى كاف فى انكشاف جميع المعلومات له، ولا حاجة إلى دعوى صفة أزلية، قائمة به، تتكشف بها المعلومات، مسماة بالعلم كما يقول الأشعرى وأصحابه وكاف فى التأثير فى جميع المقدورات، ولا حاجة إلى دعوى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، يتأتى بها إيجاد كل ممكن على وفق الإرادة مسماة بالقدرة.... وينتهى إلى القول بأن مذهب الأباضية فى الصفات ومذهب المعتزلة يتفقان فى أن الصفات اعتبارية لا وجود لها خارج الذهن [2].

---

(١) الورجلانى: الدليل لأهل العقول، جـ١، ص ٣٨ نقلا عن الدكتور يحيى هويدى: تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية، جـ١، ص ٦٢ – ص ٦٣ .

(٢) تلينو: بحوث فى المعتزلة – الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الأباضية المقيمين فى أفريقية الشمالية، ضمن مجموعة بحوث لبعض المستشرقين، جمعها وألف بينها وترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوى، تحت عنوان التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٠، ص ٢٠٦ .

(٢) قولهم بالتنزيه ونفى التشبيه والتجسم :

ينفى الأباضية التشبيه والتجسم فى حقه تعالى وقالوا بوجوب تأويل الآيات القرآنية التى يوحى ظاهرها بتشبه أو تجسيم، وكفروا القائلين بالتشبه والتّجسم، الذين وقفوا عند ظاهر هذه الآيات، التى لا يراد ظاهرها، وإنما يجب أن نؤول حتى تستقيم مع الآية المحكمة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ، فيقول الورجلانى فى نقد المشبهة: " وأما المشبهة فحسبهم القدح فى إلاههم، ورجوعهم إلى شبه الأوثان التى عبد آباؤهم من قبل، ومذهبهم فى جميع ما أخبر الرب عن نفسه، مثل اعتقادهم فى أنفسهم من الجوارح والآلات فذهبوا فى قوله تعالى ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ إلى الجارحة، وفى الوجه إلى الوجوه، وفى الجنب إلى جنوبهم، وفى العين إلى عيونهم وفى الساق إلى ساقهم، وفى اليمين إلى يمينهم، وفى الاستواء إلى استوائهم .... وجاوز بعضهم إلى أن جعلوه جسما محدداً منتقلا من مكان إلى مكان ويركب الحمار الأقمر !!، ويخرق الحجب .... وبعضهم يقول على صورة الإنسان " (١) .

وهكذا رفض الأباضية التشبيه والتجسيم وقالوا بوجوب تأويل الآيات القرآنية التى يوهم ظاهرها بتشبيه أو تجسيم، فيتأولوا قوله تعالى يد الله بأنها قدرته، وجنب الله حقه، وقبضه الله ملكه، ويد الله نعمته، ومجيء الله أمره، ونزوله إلى سماء الدنيا نزول ملك من ملائكته إليها بأمره ليحض على عبادته. وتأويل الاستواء على العرش بالاستيلاء (٢) .

٣- نفى الرؤية :

يؤكد الأباضية على نفى رؤية الله تعالى فى دار القرار، ويعتبرونها القضية الأساسية فى مذهبهم الكلامى، وهم فى ذلك يتفقون مع المعتزلة، وهذه القضية هى

---

(١) الورجلانى: الدليل لأهل العقول، جـ١، ص ٣٢ نقلا عن الدكتور يحيى هويدى: تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية، جـ ١، ص ٦٢ .

(٢) الشيخ محمد يوسف أطفيش: إزالة الاعتراض عن محقى آل أباض،ص٣ - ٦ نقلا عن الدكتور الشكعة: إسلام بلا مذاهب، ص ١٣٨ .

عماد التوحيد والتنزيه، فالله منزه عن مشابهة الخلق، وقد قام الدليل على نفى ذلك، كما قام الدليل على نفى الجهة والمكان .. وغيرهما من شروط الرؤية البصرية، فالله لا تجوز عليه المعاينة، وقد استدل الأباضية بالكثير من الآيات القرآنية التى تجزم بعدم الرؤية البصرية نحو قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ " والتى يذهب الورجلانى إلى أنها قول مطلق فى نفى الرؤية، وقوله تعالى لموسى (عليه السلام) فى لهجة قاطعة "لن ترانى" ذلك لأن الله تعالى لا يرى فى الدنيا ولا فى الآخرة، لا بالبصر ولا بالقلب، لأن رؤيته ولو بالقلب توجد له تحيزا وجهات وحلولا فى مكان وزمان ولونا وتركيبا وغير ذلك من صفات الخلق [١] .

وقد رد الأباضية بشدة على دليل الأشاعرة الرئيسى فى وجوب الرؤية وهو قولهم بأن الله تعالى موجود، وأن كل موجود جائز أن يرى فيقول الورجلانى: "إعلم أن الوجود ليس بصفة ولا يقتضى حكما ولا يوجب علة، وإنما **إثباته**". والنظرة إلى الوجود باعتباره إثباتا وليس صفة نجدها كذلك عند الجيلى فى المواقف، ونلتقى بها فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة عند كانط وعند الفلاسفة الوجوديين [٢] .

٤- خلق القرآن :

يذهب الأباضية إلى القول بخلق القرآن، وهم فى هذا يتفقون مع المعتزلة التى تعتبر أهم المدارس الكلامية التى دافعت عن هذه العقيدة، وإذا كان الأباضية يتفقون مع المعتزلة، فهم يختلفون مع الأشاعرة، ويستدلون على ذلك بأدلة كثيرة منها وصفه تعالى للقرآن الكريم بأن جعله قرآنا عربيا مجعولا منزلا مسموعا بالآذان، مقروءا بالألسن، مكتوبا فى المصاحف، وفى قلوب الذين أوتوا العلم. وقد تضمن القرآن الكريم الأمر والنهى والإخبار والاستخبار، والوعد والوعيد،

---

(١) الشيخ سالم بن حمود بن شامس: إزالة الوعثاء عن أتباع أبى الشعثاء، تحقيق الدكتورة سيدة الكاشف، ص ٤٩ .

(٢) الدكتور يحيى هويدى: فلسفه الإسلام فى القارة الإفريقية، جـ ١ ص ٦٧ .

وقصص الأولين والأمثال، وهذه كلها حقائق مختلفة ومتغايرة، فكيف يصح أن تكون قديمة قائمة بذات البارى ــ كما يدعى القائلون بالقدم من الأشاعرة وأهل السنة ــ وهى متخالفة ومتغايرة وهذه كلها سنة الحدوث [(١)].

٥- قولهم بالقدر :

يجمــع الأباضية على الإيمان بالقدر خيره وشره من عند الله تعالى، ويعتمدون فى ذلك على قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ وقوله ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ و ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، وقد حكى عنهم الشهرستانى قولهم بأن أفعال العباد مخلوقه لله تعالى إحداثا، وإبداعا، ومكتسبة للعبد حقيقة لا مجازا [(٢)].

وهم فى هذا يوافقون أهل السنة إلى حد كبير، وقد كفروا "القدرية" الذين زعموا أن أفعالهم خلق لهم لم يخلقها الله تعالى، فهم بهذا فى رأيهم نازعوا الله فى اسمه أى فى كونه خالقا ..

والأباضية ــ بهذا الرأى تخالف المعتزلة الذين يقطعون بحرية العبد، بينما نرى الأباضية ــ وعلى الأخص فى شمال أفريقيا ــ تقول بالحرية المحدودة فى صورة "الكسب" أو الاكتساب كما هو عند الأشاعرة، ويؤكدون مبدأهم القائل بأن الله خالق أفعال العباد ومحدثها ومديرها، غير أن فريقا من الأباضية أثبت للعباد اختياراً وكسباً وفى هذا يقول صاحب كتاب "العقيدة الأباضية" : "والذى عليه أهل الجبل (أباضية جبل نفوسه) رحمهم الله تعالى أن الله جبل وطبع عباده على فعل ما علم حصوله منهم قبل أن يخلقهم، كما قال ابن عباس (ﷺ) (وقد حاول ابن أباض أن

---

(١) الورجلانى: الدليل لأهل العقول، جـ١، ص ٧، وانظر أيضا: الشيخ محمد يوسف اطفيش: ازالة الاعتراض عن محقى آل إباض، ص ٢، والدكتور يحيى هويــــدى: فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية، جـ١، ص ٦٥-٢٦٦، وتلينو: بحوث فى المعتزلة ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، مجموعة بحوث لبعض كبار المستشرقين جمعها وألف بينها وترجمها الدكتور عبدالرحمن بدوى، ص ٢٠٤ .

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١ ص ١٨١ .

يرد معظم تعاليمه إلى ابن عباس) فهم منقادون لفعل ما علم الله حصوله منهم، وما شون على ما فى كتابه، لا يصدر منهم خلاف ما علم الله صدوره منهم، وهذا هو الحق الذى عليه مشايخ الجبل ــ كما مر .. والذى عليه **أهل المغرب** من أصحابنا رحمهم الله هو هذا أيضا، إلا أنهم أثبتوا للعباد الاختيار ونفوا عنهم الجبل (أى الطبع) " أى أن أفعال العباد اكتسبوها وعملوها، ولم يجبروا عليها ولا يضطروا إليها، وقالوا أن الاستطاعة والتكليف مع الفعل، وأن الاستطاعة لا تبقى وقتين، وأن استطاعة كل شىء غير استطاعة ضده [(١)].

٦- الوعد والوعيد :

يقول الأباضية بأن حكمة الله تعالى اقتضت وعد المؤمنين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، والاقتضاء يعنى وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى، غير أن الوجوب هنا ليس وجوب الحتم والتكليف، بل وجوب الحكمة، أى أن الحكمة الإلهية تقتضى ذلك وفى هذا يقول الورجلانى: "لا يجب عليه(على الله تعالى) شئ لأنه **لا موجب عليه دائما ، الوجوب وجوب حكمه**. واجب عليه الثواب فى حق الحكمة والعقاب كذلك ... من واجب الحكمة أن يجب لهم الأجر والثواب على الله تعالى من موجب الحكمة ومقتضاها لا من جهة إيجاب موجب " [(٢)]، وفى هذا موافقة لما انتهى إليه المعتزلة وأكدوا عليه من وجوب الثواب والعقاب عليه تعالى، وأن الله تعالى لا يخلف وعده ولا وعيده، فيقول الشماخى فى كتابه "أصول الديانات" وهو عمدة كتب الأباضية فى جبل نفوسه "وندين بأن الله صادق فى وعده ووعيده"، وكذلك يروى نلينو عن أحد علمائهم قوله " اعتقادنا وقولنا أنه (أى الله) يفعل فى أهل الشرك والعصيان يوم القيامة ما أخبر فى الدنيا (بالقرآن) بفعله فيهم، ويكون ما قضى به فى ذلك الوعيد من أنواع العذاب حقا، وبأنه لا يخلفه كما لا يخلف وعده للمؤمنين بالخيرات وبدوام أصحاب النار والهوان فيهما، وعدم خروجهم منها بوجه

---

(١) نلينو: بحوث فى المعتزلة، ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلاميــة، ص ٢٠٨

(٢) الورجلانى: الدليل لأهل العقول، جــ١، ص ١٨٧ .

ما لنحو قــوله تعالى ﴿بَلَى مَن كَسَبَ سَيِّئَةً﴾ الآية وقوله: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُواْ مِنَ النَّارِ﴾ الآية ويظهر أن هذا الاستدلال يرجع إلى مؤسس الأباضية نفسه، عبدالله بن أباض التميمى، حيث يقول فى كتاب "العقيدة" المنسوب إليه إن الله لا يخلف وعده ولايدع وعيده يذهب سدى [1] .

٧- الشفاعة:

ينكرون الشفاعة لمن مات مصراً على كبيرته [2]، وأجازوها لمن مات على صغيرة، أو لزيادة درجة فى الجنة، ويستدلون على إنكارهم الشفاعة لأهل الكتاب بقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾.

٨- موقفهم من مرتكب الكبيرة :

يذهب الأباضية أن مرتكب الكبيرة كفر كفر نعمة لا كفر الملة، ومن هنا يعتبرونهم موحدين لا مؤمنين [3]، وهم بهذا يخالفون أهل السنة فى اعتبار مرتكب الكبيرة مؤمن، كما خالفوا المعتزلة فى القول بالمنزلة بين المنزلتين منزلة الإيمان والكفر، ولاشك أن ذلك بقربهم من أصلهم وأسلافهم وهم الخوارج.

٩ – قولهم فى مخالفيهم :

يذهب الأباضية إلى أن كفار هذه الأمة يعنون بذلك مخالفيهم من هذه الأمة براء من الشرك والإيمان، فإنهم ليسوا بمؤمنين ولا مشركين، ولكنهم كفار، وحرموا دماءهم فى السر، واستحلوها فى العلانية!! وأجازوا مناكحتهم، والتوارث

---

(١) نلينو: بحوث فى المعتزلة (الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الأباضية المقيمــين فى افريقيا الشمالية، ضمن كتاب التراث التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى، ص ٢٠٥ .

(٢) نلينو: بحوث فى المعتزلة، ص ٢٠٥

(٣) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص ١٨١، والأشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، جـ١، ص ١٨٥ .

منهم، ولأنهم لا يدينون بدين الحق فمن الجائز استحلال بعض أموالهم، دون بعضها، فبينما استحلوا منها الخيل والسلاح، لم يستحلوا الذهب والفضة !!، ويذكر الاشعرى أنهم كانوا يعتبرون دار مخالفيهم دار توحيد، إلا عسكر السلطان فإنه دار كفر، ولذلك برئت منهم الخوارج [1] .

١٠- الإمامـــة:

لا يشترطون فى الإمام شرط القرشية أو الهاشمية، وإنما يتصدى لها كل مسلم يتمتع بالكفاءة والعدل والكرم والتقوى والورع، والحكم بكتاب الله وسنة رسوله، وأنه إذا خرج عن الحكم بكتاب الله وسنه الرسول (ﷺ) وجب خلعه، والإمام صاحب سلطة دينية ودنيوية، يختار بمشورة المسلمين، لا بوصية فالوصية باطلة، وأجازوا تعدد الإمامة فى أكثر من مكان، والحاكم العادل يغنى عن وجود الإمام حتى لو كان هذا الحاكم ملكا، وأنكروا قبول علىّ بن أبى طالب التحكيم، واعتبروا بيعته باطلة بعد قبوله التحكيم [2] .

هذا مجمل لأهم عقائد الأباضية، وللأباضية فرق كثيرة من أهمها: الحفصية، والحارثية، واليزيدية.

---

(١) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٨٢. والاسفراييني: التبصير فى الدين، ص ٥٨، والأشعرى: مقالات، جـــ ١، ص ١٨٤ - ص ١٨٥، والشهرستانى: الملل والنحل، جـــ١، ١٨٠ - ص ١٨١ .

(٢) الدكتور مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب، ص ١٣٧ .

٣- الشيعة الإمامية:

نشير فى البداية إلى نشأة الشيعة كإحدى المدارس الكلامية المهمة، وتختلف الآراء فى نقطة البدء التاريخية التى بدأ منها التشيع كمذهب وعقيدة، واختلاف نقطة البدء هذه يتأرجح من زمن النبوة إلى مقتل الحسين (رضى الله عنه). ويمكن أن نشير إلى هذه الآراء فيما يلى:

أولا: ظهور التشيع فى حياة الرسول (ﷺ):

يحاول مؤرخو الشيعة أن يبينوا أن النشأة الأولى للتشيع، كانت مع نشأة الإسلام نفسه، فيذهبون إلى أن النبى (ﷺ) كان أول من وضع البذرة الأولى للتشيع بصفة عامة، ويستدلون على ذلك بشواهد نقلية مؤداها أن النبى (ﷺ)، كرر ذكر شيعة على " (ﷺ) ونوه بأنهم هم الآمنون يوم القيامة، وهم الفائزون والراضون والمرضيون، وقد أكدوا أن هناك عددا ليس بالقليل اختصوا بعلى (عليه السلام)، لازموه وجعلوه إماماً، ومبلغاً عن الرسول (ﷺ)، وشارحاً، ومفسراً، لتعاليمه وأسرار حكمته وأحكامه، وصاروا يعرفون بأنهم "شيعة على" (ﷺ) كعلم خاص بهم، فيقول مؤرخ الشيعة المعاصر محمد الحسين آل كاشف الغطاء فى توكيد هذا الاتجاه فى نشأة التشيع: " إن أول من وضع بذرة التشيع فى حقل الإسلام ــ هو نفس صاحب الشريعة الإسلامية ــ يعنى أن بذرة التشيع وضعت مع بذرة الإسلام، جنبا إلى جنب، وسواء بسواء، ولم يزل غارسها يتعهدها بالسقى والعناية، حتى نمت وازدهرت فى حياته ثم أثمرت بعد وفاته" (١) ويستطرد فى بيان الأدلة على دعواه قائلا: " وشاهدى على ذلك نفس أحاديثه الشريفة ــ لا من طرق الشيعة ورواة الإمامية حتى يقال إنهم ساقطون لأنهم يقولون (بالرجعة)، أو أن رأيهم (يجر إلى قرصته) بل من نفس أحاديث علماء السنة وأعلامهم، ومن طرقهم الوثيقة التى لا يظن ذو مسكة فيها الكذب والوضع ...... فمنها ما رواه السيوطى فى كتاب

---

(١) محمد الحسين آل كاشف الغطاء أصل الشيعة وأصولها، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢م - ١٤٠٢هـ ص ٤٣.

"الدر المنثور فى تفسيركتاب الله بالمأثور" فى تفسير قول الله تعالى "أولئك هم خير البرية"، قال أخرج بن عساكر عن جابر بن عبد الله قال: كنا عند النبى (ﷺ) فأقبل على (عليه السلام) فقال النبى: والذى نفسى بيده، إن هذا وشيعته هم الفائزون يوم القيامة " ونزلت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُوْلَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾، وأخرج ابن عدى عن ابن عباس قال: "لما نزلت" إن الذى أمنوا وعملوا الصالحات " قال، رسول الله (ﷺ) لعلى (عليه السلام) هو أنت وشيعتك يوم القيامة راضين مرضيين. وأخرج ابن مردويه عن على (عليه السلام) قال: قال لى رسول الله (ﷺ) ألم تسمع قول الله (تعالى): ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُوْلَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ هم أنت وشيعتك وموعدى وموعدكم الحوض، إذا جاءت الأمم للحساب تدعون غرا محجلين، انتهى حديث السيوطى، وروى بعض هذه الأحاديث ابن حجر فى (صواعقه) عن الدارقطنى، وحدث أيضا عن أم سلمة أن النبى (ﷺ) قال: يا على أنت وأصحابك فى الجنة، وفى (نهايــة ابن الأثير) مانصه فى مادة (قمح): وفى حديث على (عليه السلام) قال له النبى (ﷺ) ستقدم على الله أنت وشيعك راضين مرضيين، وتقدم عليك عدوك غضاباً مقمحين، ثم جمع يده إلى عنقه ليريهم كيف الأقماح" [1] وينتهى آل كاشف الغطاء إلى القول: بأنه لو أراد المنتبع لكتب الحديث مثل مسند أحمد بن حنبل وخصائص النسائى وأمثالهما أن يجمع أضعاف هذا القدر لكان سهلاً عليه:، كما ينتهى أيضا إلى القول: بأن عدداً ليس بالقليل اختصوا فى حياة النبى بعلى ولازموه وجعلوه إماما كمبلغ عن الرسول، وشارح ومفسر لتعاليمه، وأسرار حكمه وأحكامه، وصاروا يعرفون بأنهم " شيعة على " كعلم خاص بهم[2].

وهذا يقتضى خصوصية زائدة لهم، فوق حبهم، أو عدم بغضهم لعلى (عليه السلام)، هذه الخصوصية هى الاقتداء والمتابعة له بل والالتزام أيضاً، وهذا يؤكد وجود هذه الجماعة الخاصة من المسلمين لهم هذه النسبة الخاصة .

---

(١) محمد الحسين آل كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها، ص ٤٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٤.

ولا شك أن هذه المحاولة يوجه إليها أهل السنة النقد التالى: إن الرسول (ﷺ) جاء بدين هو الإسلام، وقد أعلن القرآن الكريم ذلك "إن الدين عند الله الإسلام"، فلا تشيع ولاتسنن، بل كان الناس سواسية فى الاقتداء بالرسول الكريم، الذى جاء بدين أسقط كل الحواجز بين الناس، فلا عصبية، ولا فضل لصحابى على آخر إلا بالتقوى، حقيقة لقد تميز على (عليه السلام) بعبادته وفضله وعلمه وزهده وورعه وتقواه وكان قدوة لبعض الصحابة فى ذلك فاجتمعوا عليه اقتداء به فى ذلك كله، لكن اللفظ لا يعنى ما نعنيه اليوم بكلمة " شيعة " من معنى اصطلاحى، بل أطلق بمعنى عام، ولا يدل على هذه الدلالة الاصطلاحية.

ثانيا: نشأة التشيع عقب وفاة النبى (ﷺ):

يذهب بعض المؤخين إلى أن نشأة التشيع كانت بعد وفاة النبى(ﷺ)، فيشير النوبختى إلى أنه من الفرق التى افترقت بعد وفاة (ﷺ) فرقـــة سميت بـــ " الشيعة " وهم شيعة على بن أبى طالب ومنهم كما يقول انبثقت صنوف الشيعة كلها [(١)]، ويمثل هذه الفرقة بعض أعلام الصحابة الذين أعلنوا إخلاصهم وولاءهم لعلى بن أبى طالب ورأوا أنه أحق الناس بإمامة المسلمين بعد النبى (ﷺ)، فهو من بيت النبوة، وهو الوريث الشرعى له، ومن هؤلاء الصحابة: سلمان الفارسى، وأبو ذر الغفارى، وعمار بن ياسر، والبراء بن عازب، وأبى بن كعب، والعباس بن عبد المطلب، والفضل بن العباس، والزبير بن العـــوام، وخالـــد بن سعيد، والمقـــداد بن عمرو ... وغيرهم، ولم تكن بواعث تأييد هذا الفريق لعلى (عليه السلام) واحدة فبينما كان باعث القرابة بالنسبة لذوى قرباه أهم أسباب التأييد، كانت الأفضلية باعث الآخرين، الذين اعتبروه أفضل المؤمنين جميعا بعد الرسول عليه الصلاة والسلام[(٢)]. ولقد كانت هذه البذرة الأولى التى وضعها رجال هذه الفرقة وأثمرت فيما بعد "الشيعة ". بمعناها الاصطلاحى.

---

(١) النوبختى: فرق الشيعة، حققه وصحح نصوصه وعلق عليه، دكتور عبد المنعم الحفنى، دار الرشاد، القاهرة، الطبعة الأولى١٩٩٢م- ١٤١٢هـــ، ص١٥ .

(٢) الدكتور أحمد صبحى: الزيدية، مشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٠، ص ٨، ص٩.

ثالثا: نشأة التشيع فى خلافة عثمان بن عفان(ﷺ).

يذهب أصحاب هذا الاتجاه فى نشأة التشيع إلى أن شيعة على (عليه السلام) لم تظهر بشكل واضح، إلا بعد أن نقم فريق من الصحابة على عثمان بن عفان ما أحدثه فى السنوات الأخيرة من خلافته، حين حمل أقرباءه من بنى أمية على رقاب المسلمين، ولم يكن لهم صحبة برسول الله (ﷺ)، ولا تجربة بأمور الدين، وكان من أهم من نقم عليه الصحابى أبو ذر الغفارى، والذى نفاه إلى الشام، ويعتبره الشيعة أحد أعلامهم، ويحاول مؤرخو أهل السنة [1] أن يصلوا بين هذا التشيع وشخصية يهودية أسلمت وهو عبدالله بن سبأ، وعبدالله بن سبأ عندهم هو محرك الأحداث التى وقعت فى آخر خلافة عثمان (ﷺ)، وأثناء خلافة معاوية، وأدى تأليبه هذا إلى حصار عثمان (ﷺ) وقتله، كما أدى إلى إثارة حرب الجمل، وهو الذى نادى بقداسة على (ﷺ) وأنه وصى النبى (ﷺ)، وأنه قال برجعته بعد مقتله، ... وهذه بلا شك البذور الأولى للتشيع الغالى، الذى رفضه علماء أهل السنة والشيعة معاً.

غير أن هذه المحاولة فى نشأة التشيع وربطه بعبد الله بن سبأ محاولة وجه إليها بعض النقد سواء من قبل بعض مؤرخى الشيعة أو بعض معاصرى أهل السنة، ويمكن تلخيص بعض أوجه النقد فيما يلى:-

أولاً:- عبدالله بن سبأ عند بعض المؤرخين من الشيعة، شخصية مشكوك فيها، فالبعض يؤكد أنها ترمز إلى شخصية عمار بن ياسر [2]، بل إن الدكتور الشيبى يؤكد التطابق التام بين شخصية عبدالله بن سبأ، وعمار ابن ياسر [3]، ويؤكد طه حسين بالرغم من أنه ليس شيعياً أن أمر ابن سبأ والسبئية ليس إلا أمراً متكلفاً

---

(١) الأسفرايينى: التبصير فى الدين، ص ١٢٣ - ١٢٤، والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٥، ص ١٦ .

(٢) وهذا ما نجده عند كاتب الشيعة الكبير الدكتور على الوردى الذى يقدم لنا فى براعة نادرة فيما يقول الدكتور النشار - تحليلاً بارعاً لقصة عبدالله بن سبأ، وينتهى إلى أنه عمار بن ياسر انظر الدكتور على الوردى: وعاظ السلاطين، ص ٢٧٤-ص٢٧٨ وأنظر الدكتور على سامى النشار: نشأة التشيع وتطوره ص ٢٣ .

(٣) الدكتور كامل الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ص ٤١، ص ٤٥.

منحولاً[1]، وكذلك يميل إلى ذلك الدكتور على سامى النشار بالرغم من أنه أشعرى متعصب لأشعريته[2] .

وثانيا: وحتى إذا كان ابن سبأ شخصية حقيقية وليست شخصية تاريخيـــة، فما نسب إليه من عقائد غالية، ثبت أنها لم تظهر فى هذا العصر المبكر، وإنما ظهرت فى عصر متأخر، وهى محل رفض من الشيعة والسنة معاً [3] .

وثالثا: كيف يمكن قبول تلاعب يهودى بعقول كبار الصحابة حتى يوقعهم فى الفتن العقائدية، والحروب الأهلية .

وما يمكننا أن ننتهى إليه هو أن الشيعة بمعناها الاصطلاحى لم تظهر فى هذا العصر، **وإن كنا مع ذلك نؤكد أن هذه الأحداث الجسام التى وقعت فى أواخر عهد الخليفة الثالث، كانت تمهيدا لظهور الشيعة بمعناها الاصطلاحى فيما بعد .**

رابعاً: ظهور التشيع بعد مقتل الحسين بن على رضى الله عنه.

لقد لقى علىٌّ (ﷺ) وأولاده والبيت النبوى بوجه عام عنتاً شديداً على يد معاوية بن أبى سفيان، واستمر هذا العنت الشديد حتى بعـــد اغتيـــال علىّ (ﷺ) على يد بن ملجم وتنازل الحسن بن على عن الخلافة لمعاوية،على أن يكون له الأمر بعد معاوية، وجاء تنازل الحسن من منطلق رأب الصدع ـ وحقن الدماء، وتماسك المجتمع الإسلامى، ومن ثم سمى العام الذى تنازل فيه الحسن عام الجماعة وهو عام ٤٠ هـــ .

غير أن معاوية أضمر النكث ببيعة الحسن، ولم يجد طريقا لذلك إلا بالتخلص منه تماما، فقرر قتله، ودس له السم، ومات الحسن بن على مسموما على

---

(١) طه حسين: على وبنوه، ص٩٨- ص١٠٠.

(٢) الدكتور على سامى النشار: نشأة التشيع وتطوره، ص٢٣.

(٣) الدكتور على سامى النشار: نشأة التشيع وتطوره، ص ٢٣ - ص ٢٤، وأيضـــا الدكتور أحمد صبحى: الزيدية، ص ١٢ .

يد معاوية، مات سيد شباب أهل الجنة وأحد ريحانتى رسول الله (ﷺ)، وقد بكاه المسلمون جميعا، وبقتله خلص الأمر لمعاوية، فدعا إلى بيعة ابنه يزيد بالترغيب تارة والترهيب تـارة أخرى، وتمت البيعة ليزيد، الذى تولى الخلافة بعد وفاة أبيه معاوية، غير أن الحسين بن على لم يقبل بيعة يزيد، وخرج إلى الكوفة التى تناصره وقد نصرت أباه من قبله، ولكن جاءت الخديعة الكبرى، لقد خذلوه، ولم يخرجوا لنصرته، وأسفرت هذه الخديعة الكبرى عن قتل الحسين (ﷺ)، وقتل أولاده، وكذا جمع من الهاشميين فى فاجعة هى فاجعة كربلاء فى العاشر من محرم عام واحد وستين من الهجرة، وكانت مذبحة لم ير التاريخ الإسلامى لها مثيلا، تلك المذبحة التى هزت مشاعر المسلمين جميعا، وبكى المسلمون جميعاً الحسين بن على، ولعنوا زياداً ومازال المسلمون حتى يوم الناس هذا يبكون الحسين (ﷺ) ويتذكرون هذه المذبحة والفاجعة بأسى شديد، واعتبروا الحسين بن على "سيد الشهداء"، وهو يلقب عند جميع المسلمين سنة وشيعة بهذا اللقب.

وحقاً كان مقتل الحسين والتنكيل به حدثا جللاً حرك مشاعر السخط والكراهية لبنى أمية، وروى دم الحسين موات الأحداث ليصبح الانشاق عن بنى أمية أمراً مقضيا، وأطلت الأحداث السابقة برؤوسها، وأدرك ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ الشيعة ان اقتلاع جذوور بنى أمية وسلطانهم الغاضب لا تكفى فيه قوة السلاح بل لابد من قوة معنوية فكرية تشد أزر السلاح المادى، فبات لزاما أن يكون للشيعة مذهب خاص وأيدلوجية متميزة فى الإمامة، ومن ثم كان انشقاق الشيعة عند جمهور المسلمين بعد فاجعة كربلاء أمراً مقضيا[1].

هذه الاتجاهات الأربعة أشهر ما قيل فى نشأة التشيع، وهى تبدو فى ظاهرها متناقضة ـ إلى حد ما ـ لكن هذه الاتجاهات وإن اختلفت فى تحديد زمن نشأة

(١) الدكتور أحمد صبحى: الزيدية ص ١٦، والدكتور النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام جـ٢، ص ٣٣ ٣٤.

التشيع بمعناه الاصطلاحى، إلا أنها تتكامل مع بعضها البعض[1]، ذلك لأن تيارات الفكر لا تولد مكتملة ولا تظهر فجأة فى مجتمع من المجتمعات، وإنما هى تبدأ بشكل أفكار تلقى هنا وهناك، ولكن هذه الأفكار لا تلبث أن تتطور وتكون فى نهاية تطورها النسق الفكرى النهائى لهذا التيار الفكرى أو ذاك، وفى رأينا أن هذا ينطبق على نشأة التشيع كتيار من التيارات الرئيسية فى الفكر الإسلامى نشأ نشأة بسيطة، فى صورة موالاة لعلى (ﷺ)، واعتباره قدوة فى العلم والعمل والجهاد، فالتف حوله بعض الصحابة اتخذوه قدوة فى هذه النواحى، وهناك من جعله لذلك أفضل المسلمين جميعا، ومن ثم **رأوا ولم يعتقدوا** أنه أحق بالإمامة، تطور هذا الأمر بحجبه عن الخلافة مرات ثلاث، ثم جاءت الأحداث الجسام بدءاً من السنوات الست الأخيرة من خلافة عثمان (ﷺ)، وتطورت بسلسلة الاضطهاد والتنكيل بعلى وأولاده والهاشميين جميعا من قبل معاوية بن سفيان، ثم جاءت حادثة كربلاء فكانت حدا فاصلاً فى ظهور الشيعة بمعناها الاصطلاحى، وحقا ما قيل من أن السيف الذى جز رأس الحسين بن على – سبط النبى (ﷺ)– قد حز وحدة المسلمين إلى اليوم [2]

فرق الشيعة الإمامية :

وتفترق الشيعة كفرقة كلامية إلى فرق عديدة بحسب موالاتهم للأئمة من أبناء على بن أبى طالب، فمنهم من جعل الإمامة تنتقل بعد على والحسن والحسين إلى محمد بن الحنفية، ثم إلى ولده أبى هاشم وهؤلاء هم **الكيسانية** نسبة إلى كيسان مولى على بن أبى طالب .

ومنهم من جعل الإمامة تنتقل بعد على والحسن والحسين وابنه على زين العابدين إلى زيد بن على، ثم إلى ابنه يحيى بن زيد، وهؤلاء **هم الزيدية** الذين ينتسبون إلى زيد بن على .

---

(١) الدكتور أحمد صبحى: الزيدية ص ١٦ .

(٢) الدكتور أحمد صبحى: الزيدية، ص ١٦.

ومنهم من ساق الإمامة من على إلى ابنه الحسن ثم الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم إلى ابنه محمـد الباقر ثم إلى ابنه جعفر الصادق، وهنا افترقوا فرقتين: فرقة ساقوا الإمامة إلى ولده إسماعيل وهو السابع من الأئمة **وهم الإسماعيلية** ــ وفرقة ساقوها إلى ابنه موسى الكاظم، وهم الاثنا عشرية لوقوفهم عند الثانى عشر من الأئمة وهو محمد بن الحسن العسكرى، وهو المهدى المنتظر .

والإمامية ليست فرقة واحدة، بل هى فرق كثيرة، فيما يذكر مؤرخو الفرق، وقد ذكر "الشهرستانى" أشهرها فذكر "الباقرية، والجعفرية الواقفية" وهم أصحاب أبى جعفر محمد بن على الباقر، وابنه جعفر الصادق، قالوا بإمامتهما وإمامة والدهما زين العابدين، ومنهم من توقف على واحد منهما، ومنهم من ساق الإمامة إلى أولادهما[1]. و"الناووسية" وهم القائلون بأن جعفرا الصادق حى ولن يموت، حتى يظهر أمره، وهو القائم المهدى[2]، و"الأفطحية"، وهم القائلون بانتقال الإمامة إلى ابنه عبدالله الأفطح[3]، و"الشميطية" وهم أتباع يحيى بن أبى شميط[4]. و"الموسوية أو المفضلية" ــ وهم القائلون بإمامة موسى بن جعفر نصاً، وقد سميت أيضاً بـ"المفضلية" نسبة إلى المفضل بن عمر أحد أعلامهم[5]، وقد اختلفت الموسوية حول موت موسى بن جعفر، فمنهم من قال إنه غاب وسيعود، ومنهم من قطع بموته. و"الإسماعيلية الواقفية" وهم القائلون بأن الإمام بعد جعفر الصادق ابنه إسماعيل، غير أنهم اختلفوا فى موته، فمنهـم من قال: إنه مات فى حياة أبيه، ومنهم من قال إنه لم يمت، وأن أباه أظهر موته تقية من خلفاء بنى العباس[6]، وسموا بـ "الواقفية" لأنهم توقفوا عند إسماعيل بن جعفر الصادق، ويقال لهم "الباطنية التعليمية" .

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص٢٤٤، جـ٢، ص١.

(٢) المصدر نفسه، جـ٢، ص٣.

(٣) المصدر نفسه، جـ٢، ص٣ .

(٤) المصدر نفسه، جـ٢، ص٣.

(٥) المصدر نفسه، جـ٢، ص٣ .، والدكتور مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب، ص١٩٠.

(٦) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ٢، ص ٥.

على أن أشهر فرق الإمامية فرقة "الاثنا عشرية"، وهم القائلون بمـوت موسى بن جعفر الكاظم، وسموا "قطعية" لأنهم قطعوا بذلك، وساقوا الإمامة إلى أولاده من بعده، وصار لدى الإمامية اثنا عشر إماماً هم:

١- أبو الحسن على بن أبى طالب ويلقب بـ "المرتضى"، ولد ٢٣ قبل الهجرة، وقتل سنة ٤٠ بعد الهجرة .

٢- أبو محمد الحسن بن على، ويلقب بـ "الزكى" (٢هـ-٥٠هـ).

٣- أبو عبدالله الحسين بن على، ويلقب بـ "سيد الشهداء" (٣هـ-٦١هـ) .

٤- أبو محمد على بن الحسين، ويلقب بـ "زين العابدين " (٣٨هـ-٩٥هـ) .

٥- أبو جعفر محمد بن على، ويلقب بـ "الباقر" (٥٧هـ-١١٤هـ).

٦- أبو عبد الله جعفر بن محمد، ويلقب بـ "الصادق" (٨٣هـ-١٤٧هـ).

٧- أبو إبراهيم موسى بن جعفر، ويلقب بـ "الكاظم" (١٢٨هـ-١٨٣هـ).

٨- أبو الحسن على بن موسى، ويلقب بـ "الرضا " (١٤٨هـ-٢٠٣هـ).

٩- أبو جعفر محمد بن على، ويلقب بـ "الجواد " (١٩٥هـ-٢٢٠هـ).

١٠- أبو الحسن على بن محمد، ويلقب بـ "الهادى " (٢١٢هـ-٢٥٤هـ).

١١- أبو محمد الحسن بن على، ويلقب بـ "العسكرى" (٢٣٢هـ-٢٦٠هـ).

١٢- أبو القاسم محمد بن الحسن، ويلقب بـ"المهدى" (٢٥٦هـ- ...) وهو الحجة والإمام المنتظر وقد تسمى "الاثنا عشرية" بـ "الجعفرية"، وأيضاً "الإمامية" .

العقائد العامة للشيعة الإمامية الاثنا عشرية :

أولاً : الإمامة ركن من أركان الدين.

يجمع الشيعة الإمامية على أن الإمامة قضية أصولية، أى من أصول الدين، بل هى عندهم أعظم ركن من أركان الإسلام، ويروى الشيعة فى هذا الصدد نصوصا تؤكد على أن الإمامة ركن من أركان الإسلام منها:.

ما روى عن زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال: بنى الإسلام على خمسة أشياء .. على الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية .. قال زرارة قلت: وأى ذلك أفضل ؟، فقال: الولاية أفضل، وهذا عين ماروى عن أبى حمزة عن أبى جعفر عليه السلام، حيث قال: بنى الإسلام على خمس: الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية .. ولم يناد بشئ ما نودى بالولاية يوم الغدير، كما نقلوا عن الرضا أنه قال: إن الإمامة رأس الإسلامى النامى، وفرعه السامى، بالإمام تعلم الصلاة والزكاة والصيام والحج [1].

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن، إذا كانت الإمامة ركناً من أركان الدين عندهم هل **يوجب ذلك تكفيرهم من ينكره من الفرق العقدية الأخرى؟؟**. إن عالم الشيعة المعاصر محمد الحسين آل كاشف الغطاء يوضح الأصول الاعتقادية للشيعة الإمامية، فيقول ما نصه: "المقصد الثانى" وهو بيان عقائد الشيعة أصولاً وفروعاً، ونحن (أى المؤلف) نورد أمهات القضايا، ورءوس المسائل، على الشرط الذى أشرنا اليه آنفا من الاقتصار على المجمع عليه الذى يصح أن يقال إنه مذهب الشيعة، دون ما هو رأى الفرد والأفراد منهم فنقول: إن الدين ينحصر فى قضايا خمس: (١) معرفة الخالق، (٢) معرفة المبلغ عنه (٣) معرفة ما تعبد به والعمل به (٤) الأخذ بالفضيلة ورفض الرذيلة (٥) الاعتقاد بالمعاد والدينونة.

فالدين علم وعمل و(وإن الدين عند الله الإسلام)، والإسلام والإيمان مترادفان، ويطلقان على معنى أعم يعتمد على ثلاثة أركان: التوحيد، والنبوة، والمعاد، فلو أنكر الرجل واحدا منها فليس بمسلم، ولا مؤمن.

---

(١) الكلينى: الكافى فى الأصول، جـ٢، ص ١٨ .

وإن دان بتوحيد الله، ونبوة سيد الأنبياء محمد (ﷺ)، واعتقد بيوم الجزاء، من آمن بالله ورسوله واليوم الآخر فهو مسلم حقا، له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، دمه، وماله، وعرضه، حرام ويطلقان على معنى أخص، يعتمد على معنى أخص، يعتمد على تلك الأركان الثلاثة، وركن رابع، وهو العمل بالدعائم التى بنى عليها الإسلام وهى خمس: الصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، والجهاد وبالنظر إلى هذا قالوا: الإيمان: اعتقاد بالجنان، واقرار باللسان، وعمل بالأركان (من آمن بالله ورسوله وعمل صالحا) فكل مورد فى القرآن اقتصر على ذكر الإيمان بالله ورسوله واليوم الأخر – يراد به الإسلام والإيمان بالمعنى الأول، وكل مورد أضيف إليه ذكر العمل الصالح يراد به المعنى الثانى والأصل فى هذا التقسيم قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ وزاده تعالى إيضاحا بقوله بعدها ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ يعنى أن الإيمان: قول، ويقين، وعمل. فهذه الأركان الأربعة: هى أصول الإسلام والإيمان بالمعنى الأخص عند جمهور المسلمين.

ولكن الشيعة الإمامية زادوا (ركنا خامسا) وهو الاعتقاد بالإمامة .... فمن اعتقد بالإمامة بالمعنى الذى ذكرناه فهو عندهم مؤمن بالمعنى الأخص، وإذا اقتصرت على تلك الأركان الأربعة، فهو مسلم ومؤمن بالمعنى الأعم، تترتب عليه جميع أحكام الإسلام من حرمة دمه وماله وعرضه ووجوب حفظه وحرمة غيبته، وغير ذلك " [١] .

آثرنا أن نذكر جزءاً مطولا من النص لأهميته، ويمكن أن نستخلص منه أن كاشف الغطاء يؤكد على أن الإيمان والإسلام مترادفان، لا فرق بين الإيمان والإسلام، وهذا ما نجده عند المعتزلة والماتريدية[٢]، والإمام الشافعى، والإمام

---

(١) محمد الحسين آل كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها، ٥٨ – ص٥٩ .

(٢) النسفى: شرح العقائد النسفية، ص ١٣٠.

البخارى [1]. وذلك لقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ ويعلق القاضى عبد الجبار على هذه الآية بقوله: فلو لم يكن أحدهما هو الأخر، لكان لا يصح الاستثناء على هذا الوجه " [2]، وإذا كان القرآن الكريم قد فصل بين الإيمان والإسلام فى قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [3]، أن الإسلام الوارد فى هذه الآية بالمعنى اللغوى، [4] والذى يعنى إظهار الخضوع والقبول لما أتى به النبى (ﷺ)، أما الإيمان، فهو يشمل مع هذا الإظهار والخضوع إظهار الخضوع والقبول والتصديق، ومن كان على هذا النحو، فهو مؤمن مسلم غير مرتاب، أما من أظهر القبول، وباطنه غير مصدق، فذلك الذى يقول أسلمت، لأن الإيمان لابد وأن يصاحبه تصديق[5]، لذلك يميز آل كاشف الغطاء بين نوعين من الإيمان: الأول: إيمان بالمعنى العام: وهو الذى يتم بتصديق الإنسان بأركان ثلاثة: التوحيد والنبوة والمعاد، ومن أنكر واحدا منها، لا يعد مسلما ولا مؤمنا، وصاحب هذا الإيمان مسلم له ما للمسلمين وعليه ما عليهم. والثانى: الإيمان بالمعنى الخاص: وهو ذلك الإيمان الذى يشمل التصديق بالأركان الثلاثة السابقة وهى: التوحيد والنبوة والمعاد، ثم يعمل بالدعائم التى بنى عليها الإسلام من: الصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد، ذلك لأن الإيمان بالمعنى الشرعى: يشمل: الاعتقاد، والإقرار والعمل، فالإيمان: تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل

---

(١) ابن حجر: فتح البارى، بشرح صحيح الإمام عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى، تحقيق محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، ١٣٨٠هـ، جـ١، ص ٩٤.

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٧٠٢ - ٧٠٣.

(٣) الحجرات: آية ١٤.

(٤) ابن حجر: فتح البارى، جـ١، ص ٤٠.

(٥) لقد نقل الشرع لفظ الإيمان عن معناه اللغوى إلى معنى خاص، يقول الكمال بن الهمام - من الماتريدية- عن لفظ الإيمان: "فإنا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الأولى، إذ قد اعتبر الإيمان شرعا من جهة الشرع، والاصطلاح المفهوم منه تصديقا خاصا، بعد كونه مطلق التصديق" انظر الكمال بن الهمام: المسامرة بشرح المسايرة، المطبعة الأميرية، بولاق، ١٣١٧ هـ، ص ١٥.

بالأركان، وهم فى هذا يتفقون مع السلف وأصحاب الحديث[1] والمعتزلة [2]، وكذلك الأشعرى حيث يقول: " فقد ذكر أن قول أصحاب الحديث، وأهل السنة، أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص[3] "ويقول: كل ما ذكرنا من قولهم (أى قول أصحاب الحديث وأهل السنة) ونقول به وإليه نذهب" [4] ويخالف الشيعة المرجئة: الذين قالوا إن الإيمان هو التصديق فقط[5] وكذلك الكرامية [6].

وعلى هذا يتبين لنا مما تقدم أن الشيعة الاثنى عشرية، فيما يذكر محمد الحسين آل كاشف الغطاء، لايختلفون فى معنى الإيمان عن جمهور المسلمين من السلف وأصحاب الحديث وهو الاعتقاد بالتوحيد، والنبوة، والمعاد، والعمل بالدعائم التى بنى عليها الإسلام من: الصلاة، والصوم، والزكاة، والحج ولا يدخل القول بالإمامة فى أصول الإيمان بمعناه الشرعى. **وإنما هى ركن خامس، وتمثل اعتقادا خاصا بالشيعة فقط، ومن أنكر هذا الركن لا يخرج عن الإيمان بالمعنى العام، أى المعنى الموجود عند جمهور المسلمين، وهو معنى**

---

(١) يقول ابن حجر: " فالسلف قالوا هو (أى الإيمان) اعتقاد بالقلب، ونطق باللسان وعمل بالأركان، وارادوا الأعمال شرطا فى كماله انظر فتح البارى، جـ ١ ص ٧٠ وانظر كذلك أيضا: الإيجى: المواقف: ص ٣٨٤، ص ٣٨٨.

(٢) يقول المعتزلة فى الإيمان إن الإيمان هو: المعرفة، والقول، والعمل، حتى عرفه بعضهم بأنه أداء الطاعات واجتناب القبائح (انظر تفصيلا التعريفات التى قدمها المعتزلة للإيمان وأوردها الأشعرى: فى مقالات الإسلاميين، جـ١،ص٣٢٩، جـ١ ص ٣٢٩، جـ١، ص ٣٣٠، ص ٣٣١، ٣٣٢.

(٣) الاشعرى مقالات الإسلاميين، جـ١ ء ٣٤٧ وانظر ايضا ص ٣٥٠ .

(٤) المصدر نفسه: ص ٣٥٠ .

(٥) الأشعرى: مقالات الإسلامين، جـ١ (ص١٩٧، ص ١٩٨، ص ٢١٢، ص ٢٠٥، ص ٢٠٦. ص، ٢١٣، ص ٢١٩، ويعد الإمام أبا حنيفة وأصحابه من المرجئة انظر ص ٢١٩، ص٢٢١، كما يعتبر الكرامية من المرجئة انظر جـ١، ص ٢٢٣ .

(٦) المصدر نفسه: جـ ١ ص ٢٢٣ وانظر أيضا: الشهرستانى: الملل والنحل، جـ٢، ١٠٦، وابن حزم الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ٣، ص ١٣٧

تترتب عليه جميع أحكام الإسلام، وفى هذا يقول عالم شيعى معاصر ـ آخر ـ وهو محمد جواد مغنيه مؤيدا ما ذكره كاشف الغطاء: "فالإمامة ليست أصلا من أصول دين "الإسلام" وإنما هى أصل لمذهب التشيع، فمنكرها مسلم، اذا اعتقد بالتوحيد، والنبوة، والمعاد، ولكنه ليس شيعياً [1].

ولكن إذا كان بعض علماء الشيعة المعاصرين لا يكفرون من لايقول بالإمامة على مذهبهم، فان ذلك لايمنع من أنهم يعتبرونها أصلا من أصول الدين ويعبر عن هذا أحد علمائهم المعاصرين وهو محمد رضا المظفر حيث يقول: عقيدتنا فى الإمامة: **نعتقد أن الإمامة أصل من أصول الدين**، ولايتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها، ولا يجوز فيها تقليد الآباء والأهل والمربين، بل يجب النظر فيها كما يجب النظر فى التوحيد والنبوة. [2]، وهى عند الشيعة لاتكون إلا بالنص، فحكمها حكم النبوة[3]، بل إنه روى عن الإمام الكاظم أن الإمامة هى النور فى قوله تعالى: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا﴾ [4]، فالإمام هو النور، وعلى هذا يذهب محمد الرى الشهرى فى كتابة "ميزان الحكمة" أن الإمامـــة فوق النبوة !! [5] .

ونظرا لهذا الغلو الذى أورده بعض علماء الشيعة فيما يتعلق يجعل الإمامة ركنا من الإيمان فقد وقف أهل السنة موقف المعارضة والرد والتفنيد لدعاوى الشيعة فى هذا الصدد، فيقول ابن تيمية فى الرد على كون الإيمان بالإمامة ركنا من أركان الإسلام: إننا نعلم باضطرار من دين محمد بن عبدالله صلى الله عليه وسلم، أن الناس كانوا إذا أسلموا لم يكن إيمانهم موقوفا على معرفة الإمامة، ولم يذكر لهم شيئا من ذلك، وما كان أحد اركان الإيمان، فاذا علم بالاضطرار أن هذا

(١) محمد جواد مغنية: مع الشيعة الامامية، رأى صريح فى حقيقة التشيع وأصوله التى ترتكز عليها المذاهب الإسلامية، مكتبة الأندلس، بيروت، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م .

(٢) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٣٩٣-١٩٧٣م، ص ٤٩.

(٣) المصدر نفسه: ص ٦٠.

(٤) سورة التغابن آية ٨.

(٥) فى باب سماه (الإمامة فوق النبوة)

ما لم يكن الرسول يشترطه فى الإيمان، علم أن اشتراطه فى الإيمان من أقوال أهل البهتان. فإن قيل: قد دخلت فى عموم النص، أو هى من باب مالا يتم الواجب إلا به، أو دل عليها نص آخر، قيل: **هذا كله لوصح لكان غايته أن تكون من بعض فروع الدين، لا تكون من أركان الإيمان** (1).

ولما كانت الإمامة ركنا من أركان الإيمان فقد وجب النص عليها .

ثانيا : النص على إمامة علىّ نصا جليا وخفيا :

إن من أهم عقائد الشيعة الاعتقاد اعتقادا جازماً على أن الإمامة لعلى بن أبى طالب بعد النبى (ﷺ)، ووجوبها جاءت بالدليل الشرعى، نصّاً جليّا أحيانا وخفيّاً أحيانا أخرى، سواء أكان النص حديثاً نبوياً أو آية قرآنية(2)، وهذه الشواهد النقلية

---

(1) ابن تيميه: منهاج أهل السنة، جـ1، ص 109.

(2) انظر هذه الأدلة عند الشيعة ورد أهل السنة عليها عند الدهلوى: مختصر التحفة الاثنى عشرية، عربه الشيخ غلام الأسلمى، اختصره وهذبه، محمود شكرى الألوسى، تحقيق وتعليق محب الدين الخطيب، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1404هـ، ص 140 –170، وعند عبد الحسين شرف الدين: المراجعات، ص237 وما بعدها، ومحمد الرى شهرى: ميزان الحكمة، الدار الإسلامية للطباعة للنشر، بيروت، جـ1، ص192-194، والكلينى: الكافى فى الأصول، طبعة طهران، جـ1، ص 192 وما بعدها، والدكتور موسى الموسوى: الشيعة والتصحيح، لوس أنجلوس، 1987، ص38، والسيد أمير محمد الكاظمى القزوينى: نقض كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر، الطبعة الثانية، ص23-ص35، وانظر موقف أهل السنة من هذه الأدلة النقلية. انظر على سبيل المثال: ابن حجر: الصواعق المحرقة فى الرد على أهل البدع والزندقة، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، القاهرة، 1375هـ – 1955م، ص90 وما بعدها، ص 118– ص125 ومواضع أخرى. وابن تيمية: منهاج أهل السنة فى نقض كلام الشيعة والقدرية وبهامشه كتاب "بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول جـ2، ويكاد يكون الكتاب موقوفا للرد على الشيعة الرافضة. ومن المصادر الحديثة: الدكتور على سامى النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ2، ونشأة التشيع وتطوره .. دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1964، ص32 وما بعدها، والدكتور مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب، ص40 وما بعدها .. وربيع بن محمد السعودى: الشيعة الإمامية الاثنى عشرية فى ميزان الإسلام، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1414 هـ، ص40 .

التى استدلوا بها فى كتبهم على وجوب إمامة على بعد النبى (ﷺ)، جزءاً كبيرا منها، رووه عن على عليه السلام، وإذا كانت هذه الشواهد محل ثقة عندهم، فهى محل شك عند أهل السنة.

على أنه يترتب على ذلك فى نظر جمهور الشيعة أن تكون الإمامة منصبا دينياً سماوياً وأنها حق إلهى للإمام على، والأئمة من بعده من آل البيت الذين وجبت محبتهم وموالاتهم.

على أن عالم الشيعة المعاصر موسى الموسى ينفى أن تكون **الإمامة إحدى دعائم الإسلام**، وأن تكون منصبا دينيا سماويا، أو أنها حق إلهى لعلى (ﷺ)، ويعبر عن ذلك بقوله: " فحتى فى أوائل القرن الرابع الهجرى، وهو عصر الغيبة الكبرى، لا نجد أى أثر لفكرة اغتصاب الخلافة من الإمام علىّ، أو أنها حق إلهى اغتصب منه، أو أن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم اشتركوا أو ساهموا فى هذا الأمر، وهكذا تغيرت فكرة الأولوية بخلافة على إلى فكرة الخلافة الإلهيـــة، ومخالفة النص الإلهى ." [1] ويستدل الدكتور الموسوى على ذلك بأنه لو كانت الإمامة إلهية كما تذهب الشيعة، وأنها فى أبناء على عليه السلام، فلماذا لم يعين الإمام على ابنه الحسن خليفة وإماما من بعـــده ؟؟!!، وهذا لم يحدث اطلاقا، فقد اتفق الرواة والمؤرخون على أن الإمام عندما كان على فراش الموت بعد أن ضربه ابن ملجم بالسيف المسموم سئل عن الشخص الذى يستخلفه قال: أتركككم كما ترككم رسول الله (ﷺ)، وبعد وفاة الإمام أجمع المسلمون واختاروا ابنه الحسن وبايعوه خليفة للمسلمين، ولكن الإمام الحسن صالح معاوية وتنازل له، فهل ياترى لو كانت الخلافة منصبا إلهيا، هل كان يستطيع الإمام الحسن أن يتنازل عنه بذريعة حقن دماء المسلمين [2] !!، ويستشهد الدكتور الموسوى أيضا بمواقف لأئمة آخرين كعلى بن الحسين، ومحمد الباقر، وجعفر الصادق فيقول: إننا لم نجد فى أقوال الإمام على بن الحسين الملقب بالسجاد أية عبارة تدل على كون الخلافة إلهية، وبعد السجاد يأتى

(١) الدكتور موسى الموسى: الشيعة والتصحيح، ١٩٨٧، ص ٣٨ وانظر أيضا الدكتور مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب، ص ٢١٦، وقد نقلنا عنه هذا النص.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٤ – ص٤٥ نقلا عن الدكتور مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب، ص ٢١٧

دور الإمام محمد الباقر، والذى فى عهده بدأ يتبلور مذهب أهل البيت الفقهى، والذى أكمله ابنه الإمام جعفر الصادق، فنحن لا نجد أثراً لفكرة الخلافة الإلهية فى عهدهما، ولا فى عهد أئمة الشيعة الأخرى حتى الغيبة الكبرى [١] .

هكذا ينفى بعض علماء الشيعة القول بأن الإمامة منصب إلهى، وأنها إحدى دعائم الإسلام، هذه القضية التى فرقت شمل المسلمين، وبددت جهودهم، وجعلتهم فرقا متنافرة متحاربة [٢] .

ننتقل بعد ذلك إلى عقيدة ثالثة من عقائد الشيعة الإمامية وهى موالاتهم لآل البيت موالاة مطلقة، وإن كان حب آل البيت قاسماً مشتركا بين المسلمين جميعا، لكن الشيعة غالت فى هذا الصدد .

ثالثاً: موالاة أهل البيت:

يؤكد الشيعة على أن مذهبهم هو أصح مذاهب أهل القبلة ذلك لأنه مذهب الأئمة من أهل البيت، وقد دعت الأدلة الشرعية إلى الأخذ بمذهبهم فى فروع الدين وعقائده، وأصول الفقه وقواعده، وعلوم القرآن والسنة، وعلوم الأخلاق والسلوك والآداب.

كما يؤكدون أيضا على أن مذاهب الجمهور من غير الشيعة، لا تملك دليلا على رجحانها على مذاهب الشيعة، إلا اجتهاد أربابها، وأمانتهم وعدالتهم، والاجتهاد والأمانه والعدالة، ليست وقفا عليهم دون غيرهم من أئمة البيت، ومن هنا فإن مذاهبهم ليست واجبة على جهة التعيين، هذا فضلا عن أننا لا نجد أحدا يفضلهم فى علم أو عمل على أئمة أهل البيت .

لكل هذا يؤكد الشيعة موالاتهم لأهل البيت النبوى الذين هم عندهم سفن النجاة، وحبل الله المتين، والصادقين المصدوقين، ولقد التمس الشيعة على حبهم

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٤ – ص ٤٥ نقلا عن الدكتور مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب، ص ٢١٧.

(٢) الدكتور مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب، ص ٢١٧.

وموالاتهم لآل البيت كثيرا من النصوص الشرعية من القرآن الكريم والسنة النبوية، ولعل من أهم الأحاديث التى استندوا إليها مايلى:

(أ) حديث الثقلين:

وهو قول الرسول (ﷺ): **"إنى تارك فيكم الثقلين كتاب الله، وأهل بيتى، وإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض"** [1] .

وتستند الشيعة إلى أن الحديث دال بظاهره على أهمية الكتاب العزيز والعترة الطاهرة، وأنهما واجبا الاتباع والطاعة فى أمور الدين والدنيا وأن من نبذهما وراء ظهره فقد ضل ضلالاً بعيداً، وهذا دليل على ضرورة التعبد بمذهب آل البيت، وهذه الضرورة يؤكدها اهتمام الرسول (ﷺ) على تكرار هذا الحديث فى مواطن متعددة، لتوكيد ذلك [2] .

---

(١) روى هذا الحديث بألفاظ أخرى وزيادات، كما روى أن الرسول (ﷺ) قال به فى مواضع شتى: تارة يوم غدير خم، وتارة يوم عرفة فى حجة الوداع، وتارة بعد انصرافه من الطائف، وتارة على منبره فى المدينة، وأخرى فى فراش مرضه وكان غاصاً بالناس الحضور، وقد ورد هذا الحديث عن نيف وعشرين صحابيا، فهو عند الشيعة حديث متواتر، رواه مسلم فى صحيحه بأربع روايات، وأخرجه الترمذى فى سننه، والنسائى عن جابر، وعن زيد بن أرقم، كما أخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى مسنده، جـ ٥ بسبع روايات،ص ١٧ ؛ والحاكم فى المستدرك، جـ٣، ص ١٤٨ وقال إنه صحيح الإسناد، كما أخرجه الطبرانى فى الكبير عن زيد بن ثابت، وأورده ابن كثير فى تفسيره جـ٦، ص ١٩٩ (ط بيروت ١٩٦٦)، وأورده ابن حجر فى صواعقه المرسلة على الشيعة، ويعلق عليه صاحب المراجعات بقوله: إن مارواه الطبرانى (من زيادة فى هذا الحديث) وهو قوله (ﷺ) فلا تقدموهما فتهلكوا، ولاتقصروا عنهما فتهلكوا، ولاتعلموهم، فانهم أعلم منكم دليل على أن من تأهب للمراتب العلية والوظائف الدينية كان مقدما على غيره، ولعل فى هذا القول تناقضا من ابن حجر، كيف يقول هذا، ويقدم عليهم فى العقائد مثلا الأشعرية وفى الفقه أصحاب المذاهب الأربعة، انظر تفصيل (السيد عبد الحسين شرف الدين: المراجعات، ص ٩٧ - ص ١٠٠ وانظر أيضا السيد أمير محمد الكاظمى القزوينى: نقض كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر، الطبعة الثانية، ص ٣٣ - ص ٣٥).

(٢) السيد عبد الحسين شرف الدين: المراجعات، ص ٩٨.

٢- قوله (ﷺ) :"**ألا إن مثل أهل بيتى فيكم ـ مثل سفينة نوح من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق**" [١] .

وترى الشيعة أن هذا الحديث يؤكد على أن من يلجأ إلى أهل البيت فيأخذ عنهم أصول الدين وفروعه ينجو، ومن يتخلف عنهم يهلك، ويعلق صاحب المراجعات على هذا الحديث بقوله: ما أظن فى لغات البشر كلها عبارة أدل على هذا الحديث فى ضرورة حب وموالاة آل البيت واتباع أئمتهم. [٢]، وليس المراد بآل البيت مجموعهم على سبيل الاستغراق وإنما المقصود بآل البيت أئمتهم، فهم حجج الله، والقوامين بأمره، وأكد بن حجر هذا المعنى فى صواعقه [٣].

(٣) أخرج الطبرانى فى الكبير، والرافعى فى مسنده إلى ابن عباس أنه قال قال رسول الله (ﷺ): **من سره أن يحيا حياتى، ويموت مماتى، ويسكن جنه عدن غرسها ربى، فليوال عليا من بعدى، وليوال وليه، وليعتد بأهل بيتى من بعدى، فإنهم عترتى، خلقوا من طينتى ورزقوا فهمى وعلمى فويل للمكذبين بفضلهم من أمتى، القاطعين فيهم صلتى، لا أنالهم الله شفاعتى** [٤].

(٤) - قال رسول الله (ﷺ): **اجعلوا أهل بيتى منكم مكان الرأس من الجسد ومكان العينين من الرأس، ولا يهتدى الرأس إلا بالعينين**[٥] .

---

(١) اخـرجه الحاكم بالاسناد إلى أبى ذر انظر المستدرك، جـ٣ ص ١٥١، كما أخرجه الطبرانى فى الأوسط، ورواه بزيادات.

(٢) السيد عبد الحسين شرف الدين: المراجعات، ص ١٠٠ .

(٣) ابن حجر: الصواعق المحرقة فى الرد على أهل البدع والزندقة، ص ٩١

(٤) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده، جـ٥، غير أنه رواه بقوله: "رزقوا فهمى "ولم يقل"علمى "أى أسقط "علمى" من المتن، كما أخرجه الحافظ أبو نعيم فى حلية الأولياء وأورده ابن أبى الحديد: فى شرح نهج البلاغة، ص ٤٤٩ كما ورد الحديث بلفظ قريب مما أوردناه وذلك عند الحاكم فى المستدرك جـ٣، ص ١٢٨، وقال إن هذا الحديث صحيح الإسناد. وانظر أيضا السيد محمد أمير الكاظمى القزوينى: نقض كتاب الصواعق المحرقة، لابن حجر، ص ٣٥.

(٥) أخرجه جماعة من أصحاب السنن بالإسناد إلى أبى ذر مرفوعا انظر السيد عبد الحسين شرف الدين: المراجعات ص١٠٥.

ويرى فيه الشيعة دليلا على وجوب رئاسة أئمة آل البيت وأن الاهتداء إلى الحق لايكون إلا عن طريقهم[1] .

(٥) قال رسول الله (ﷺ): "**الزموا مودتنا أهل البيت، فإنه من لقى الله وهو يودنا دخل الجنة بشفاعتنا، والذى نفسى بيده لاينفع عبداً عمله إلا بمعرفة حقنا**" [2]، ويعلق صاحب المراجعات على ذلك الحديث بقوله: فأنعم النظر فى قوله (ﷺ) لاينفع عبداً عمله إلا بمعرفة حقنا، ثم أخبرنى ما هو حقهم الذى جعله الله شرطا فى صحة الأعمال؟، أليس هو السمع والطاعة لهم، والوصول إلى الله عز وجل عن طريقهم القويم المستقيم، وأى حق غير النبوة والخلافة يكون له هذا الأثر العظيم[3].

(٦) كما يستدل الشيعة أيضا بما ورد فى خطبة لرسول الله (ﷺ) أورد جزءاً منها الثعلبى فى تفسيره الكبير، وكذا الزمخشرى فى تفسيره "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل " يقول (ﷺ) فيها: **من مات على حب آل محمد مات شهيدا، ألا ومن مات على حب آل محمد مات مغفورا له، ألا ومن مات على حب آل محمد مات تائبا، ألا ومن مات على حب آل محمد مات مؤمنا مستكمل الإيمان، ألا ومن مات على حب آل محمد بشره ملك الموت بالجنة ثم منكر ونكير، ألا ومن مات على حب آل محمد يزف إلى الجنة كما تزف العروس إلى بيت زوجها، ألا ومن مات على حب آل محمد جعل الله قبره مزار ملائكة الرحمة، ألا ومن مات على حب آل محمد مات على السنة والجماعة، ألا ومن مات على بغض آل محمد جاء يوم القيامة مكتوبا بين عينيه آيس من رحمة الله ...**

---

(١) المصدر نفسه: ص ١٠٥ .

(٢) أخرجه الطبرانى فى الأوسط، وأورده ابن حجر فى صواعقه، وكذا غير واحد من الأعلام. انظر السيد عبدالحسين شرف الدين: المراجعات، ص ١٠٥

(٣) المصدر نفسه: ص ١٠٥.

فيما تقدم أهم شواهد السنة على وجوب حب آل البيت وموالاتهم، تلك الشواهد التى اعتصم بها الشيعة، وتمسكوا بها تمسكا شديدا، وربما يشكك فيها أو فى بعضها بعض مفكرى أهل السنة، أو يجعلوا مرادها على غير ما أراده الشيعة، لكنها على آية حال تمثل أحد الأسانيد المهمة التى استندوا عليها فى حب آل البيت وموالاتهم .

ننتقل إلى السند الثانى الذى استندوا اليه فى هذا الصدد وهو القرآن الكريم، فقد التمسوا فى آياته حججاً، على حب آل البيت وموالاتهم[١]:

فهم يرون – مثلا – فى قوله تعالى :﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ **أنه نزل فى حق آل البيت** [٢]، فهم عند الإمامية فيما يقول صاحب المراجعات "الأطهار" وهم "حبل الله" **المتين الذى قال الله فيه:** ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ﴾ وهم "الصادقون فى قوله تعالى:" وكونوا مع الصادقين "والصادقون" هم رسول الله (ﷺ) والأئمة من عترته الطاهرة، وهم "سبيل الله" كما وصفهم الإمام الباقر والإمام جعفر الصادق والذين أشار الله" إليهم فى قوله تعالى: ﴿تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِه﴾ وهم الصراط المستقيم فى قوله تعالى: "وأن هذه صراطى مستقيما فاتبعوه"، "وهم أولو الأمر" الذين قال فيهم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ ، وهم "أهل الذكر" الذين أشار اليهم الله تعالى فى قوله: "**فاسألو أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون**" وروى عن الامام على " أنه قال نحن أهل الذكر، "وهم المؤمنون" الذين

---

(١) انظر تفصيل هذه الأدلة القرآنية عند الشيعة فى كتاب المراجعات ص ١٠٩ – ص ١٢٣ وقد أورد صاحب المراجعات مناسبات نزول بعضها وفيمن نزلت والآثار المروية فى تفسيرها.

(٢) أنظر صحيح مسلم، جـ٧، ص ١٢٠، والحاكم النيسابورى: المستدرك على الصحيحين جـ٣ ، ص ١٣٢ – ص ١٣٣، ابن حجر الصواعق المحرقة، ص ١٤٣، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم المعروف بتفسير ابن كثير، جـ٣، ص ٤٨٥ – ص ٤٨٦. والقرطبى: الجامع لأحكام القرآن، جـ١٤، ص ١٨٤، والنسائى الخصائص، ص ٩، والبيضاوى: أنوار التنزيل، ص ٥٥٧، وقد أجمع علماء السنة وحملة الآثار النبوية من أن المراد بأهل البيت هم:على وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام.

وجب اتباعهم لأن سبيلهم سبيل المؤمنين وذلك فى قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ﴾ وهم "الهداة الذين قال الله فيهم: ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ وهم الذين جعل الله لهم الولاية العامة بعد الرسول (ﷺ)، وقد نزلت آية الولاية فى الإمام على وهى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ وَمَن يَتَوَلَّ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ اللّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ وهم "رجال الصدق" الذين قال الله فيهم ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلاً﴾، ويذكر الشيعة أن الإمام على قال أن هذه الآية نزلت فىّ (أى فىّ علىّ)، وفى عمى حمزة، وفى ابن عمى عبيدة بن الحارث بن المطلب، فأما عبيدة فقد قضى نحبه شهيداً يوم بدر، وحمزة قضى نحبه شهيدا يوم أحد، وأما أنا فأنتظر وما بدلت تبديلا [1]. وآل البيت هم "رجال التسبيح" الذين قال الله فيهم: ﴿يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ رِجَالٌ لا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلاةِ وَإِيتَاء الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالأَبْصَارُ﴾ ويقال إنها نزلت بمناسبة مجيئ دحية الكلبى الذى جاء يوم جمعة من الشام بالميرة فنزل عند أحجار الزيت ثم ضرب بالطبول ليعلن الناس بقدومه، فنفر الناس إليه وتركوا النبى (ﷺ) قائما بخطب على المنبر إلا عليا والحسن والحسين وفاطمة وسلمان الفارسى، وأباذر الغفارى، والمقداد، فقال النبى (ﷺ) لقد نظر الله إلى مسجدى يوم الجمعة، فلولا هؤلاء لأضرمت المدينة على أهلها نارا، وحصبوا بالحجارة كقوم لوط، وأنزل الله فيمـن بقى مع رسول الله (ﷺ) هذه الآية [2]، وهم "الشراه" فى قوله تعالى: " ومن الناس من يشرى نفسه إبتغاء مرضاة الله " فإن أول من شرى نفسه ابتغاء رضوان الله على بن أبى طالب إذ بات على فراش رسول الله (ﷺ)، وهم الذين "ينفقون أموالهم فى سبيل الله" وقد أشار الله تعالى إلى ذلك فى قوله تعالى:﴿ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلاَنِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ ، وهم الذين صدقوا بالصدق" فشهد لهم الحق تبارك وتعالى بقوله: ﴿وَالَّذِي جَاء بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾، فهم عشيرة النبى (ﷺ) المخلصون الأقربون الذين خصهم الله تعالى بقوله ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ﴾،

---

(١) السيد عبدالحسين شرف الدين: المراجعات، ص ١١٧ هامش (١) .

(٢) المصدر نفسه: انظر ذلك تفصيلا من ص ١٠٩ – ص ١٢٣.

وهم "أولوا الأرحام" الذى قال الله فيهم ﴿وَأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، وهم "ذوو الحق" الذى صدع القرآن بإيتائه فى قوله "وَآتِ ذا القربى حقه"، وحسبنا فى إيثارهم على من سواهم إيثار الله عز وجل إياهم، فجعل الصلاة عليهم جزءاً من الصلاة المفروضة على جميع عباده، فلا تصح صلاة أحد من العالمين بدونها، وهذه منزلة عنت لها وجوه الأمة، فطوبى لهم وحسن مآب(١) .

ماتقدم أمثلة من الشواهد القرآنية التى استند اليها الشيعة فى بيان منزله آل البيت ووجوب محبتهم.

وتؤكد الشيعة على أن هذه الأحاديث وأسباب نزول الآيات وتفسيرها لم ترو عن طريق رجال من الشيعة فقط، بل إن جزءاً كبيرا من هذه الأدلة قد رويت عن طريق الثقات من أهل السنة سواء فى مجال الحديث، أو التفسير، هذا فضلا عن أن بعضا من رجال الشيعة الذين رووا هذه الروايات يعتبرهم علماء أهل السنة من الثقات، فالبخارى ــ مثلا ــ اعتمد فى صحيحه على رواة من الشيعة، ولم يقدح تشيعهم فى عدالتهم عند البخارى (٢) .

على أن محبة آل البيت تعد خطا مشتركا بين الشيعة وأهل السنة، فأهل السنة يحبون آل البيت ويعتبرونهم مرجعا فى الأحكام، ويرون لهم منزلة وفضلا،ويرون محبتهم والتقرب إليهم من كمال الإيمان، لما ورد فى حقهم من النصوص الثابتة (٣) ولم يختلفوا فى ذكر فضائل أهل البيت عن الشيعة فيروى عن الإمام الشافعى قوله:

يا أهل بيت رسول الله حبكم ... فرض من الله فى القرآن أنزله
كفاكم من عظيم الفضل أنكم ... من لم يصل عليكم لا صلاة له

---

(١) السيد عبد الحسين شرف الدين: المراجعات، ص ١٠٩ – ١٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٤ – ١٢٥.

(٣) الدكتور أبوالوفا التفتازانى: علم الكلام وبعض مشكلاته، ص ٨٦.

(٤) هذان البيتان من الأبيات المشهورة عن الإمام الشافعى، وقد أوردها ابن حجر فى الصواعق المحرقة فى الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ٨٨ .

لقد أحب أهل السنة آل البيت، وعظموهم، وقالوا بموالاتهم، لكن فى غير مغالاة وتطرف فقد أقر أهل السنة بفضائل الامام على، وأخذوا بجميع ما ورد عن الرسول (ﷺ) مقترنا بإسمه، وقد أثنى عليه الصحابة والسلف فى أقوال كثيرة [(١)]، ولكن الشيعة ربما غالت فى ذلك غلوا شديدا فجعلته بعد النبى (ﷺ) مباشرة، وأسقطت مكانة الصحابة وأدوارهم من حسابها، حتى صارت موالاتهم لعلى علماً عليهم وحدهم، وحاكوا حوله الأساطير الكثيرة [(٢)] والحسن بن على يعتبره أهل السنة آخر الخلفاء الراشدين، أما الحسين فقد بكاه المسلمون، حتى يوم الناس هذا، واعتبروه "سيد الشهداء" جميعا [(٣)]، وأخذوا بالأحاديث التى رويت فيه وفى أخيه "الحسن" مثل قوله (ﷺ): "حسين منى وأنا منه، أحب الله من أحب حسينا، والحسن والحسين سبطان من الأسباط"[(٤)]، وابن تيمية عالم السنة يؤكد أن قتل الحسين، من أعظم الذنوب، وفاعل ذلك والراضى به والمعين عليه، مستحق لعقاب الله تعالى، ويعتبر الحسين شهيدا مظلوما.[(٥)]، غير أن الشيعة صورت مقتله ومأساته تصويرا أسطوريا، وأن السماء أمطرت "دماً عليه، وأن الله تعالى أظهر غضبه على من قتل الحسين بحمرة الأفق .. ونحو ذلك مما يقال فى ذلك المجال [(٦)]. أما الإمام على زين العابدين، فقد أجمع أهل السنة مع الشيعة على تلقيبه " بـــ "زين العابدين"، وبـــ "السجاد"، وبـــ "ذى النفثات، وقال عنه علماء أهل السنة إنه الإمام الذى يجل عن الوصف [(٧)]، غير أن غلاة الشيعة أضافوا إليه الكثير من الأفكار الغالية كالعلم بالغيبيات ..، ولم يوافق هو نفسه على هذا التطرف فى الموالاة فكان يقول: "أيها

---

(١) ابن حجر: الصواعق المحرقة فى الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ١١٨ – ص ١٢٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٨٠ وأنظر أيضا دكتور مصطفى حلمى: نظام الخلافة بين أهل السنة والشيعة، دار الدعوة، الأسكندرية، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م، ص١٨٠ ومابعدها.

(٣) الدكتور على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام، الجزء الثانى، نشأة التشيع وتطوره، ص ٣٤.

(٤) ابن حجر: الصواعق المحرقة فى الرد على أهل البدع والزندقة، ص١٩٠،ص١٩٤ ص ١٩٥.

(٥) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية، وبهامشه كتاب " بيان موافقه صريح المعقول لصحيح المنقول، ص ٨٤٧ –ص ٢٤٩

(٦) ابن حجر: الصواعق المحرقة فى الرد على أهل البدع، ص ١٩٤ ص ١٩٥.

(٧) الدكتور النشار: نشأة التشيع وتطورة، ص ١٠٦.

الناس أحبونا حب الإسلام، فما برح حبكم، حتى صار علينا عاراً، وحتى بغضتمونا إلى الله [1] " فكان بهذا بعيدا عن الغلو، تولى أصحاب رسول الله (ﷺ)، ودعا لهم فى الصحيفة السجادية المنسوبة إليه. وتابع ابنه زيد سيرته، فاختلف مع غلاة الشيعة فى الكوفة، ويعتبر الإمام الباقر عند أهل السنة من خيار أهل العلم والدين، وكان مجلسه يضم العلماء جميعا، على اختلاف مذاهبهم، ورفض غلو الشيعة فى حياته، وقد أنطقوه فيما بعد بأقوال ــ فيما يقول الدكتور النشار ــ تعد أساسا لنظرية من أدق النظريات الغنوصية لدى الإسماعيلية والغلاة فيما بعد، وهو قوله بالإمام الصامت، والإمام الناطق، فقد روى "الحلى" فى "درر البحار"، و"الكلينى" فى "الكافى": أن الإمام الباقر كان يقول بالحاجة إلى الإمام ليرفع الله به العذاب عن أهل الأرض، وأن طاعة على (ﷺ) كانت واجبة على الناس فى حياة الرسول (ﷺ)، ولكن عليا (ﷺ) صمت ولم يتكلم فى حياة الرسول (ﷺ) [2]، وينكر أهل السنة بشدة صدور مثل هذه الأقوال عن الإمــام الباقر، فقد كان محدثا عظيما، وكان عالما بالقرآن الكريم، وكان يتحرى الحديث تحريا علميا، كل ذلك يمنع من صدور مثل هذه الأقوال المنسوبة إليه[3]، أما الإمام جعفر الصادق فيعتبره أهل السنة من خيار أهل العلم والورع والتقوى، لم ينازع فى الخلافة، ولم يتعرض لها فيما يقول الشهرستانى الذى يصفه بأنه " ذو علم غزير فى الدين، وأدب كامل فى الحكمة، وزهد بالغ فى الدنيا، وورع تام عن الشهوات، وقد أقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة المنتمين إليه، ويفيض على الموالين له أسرار العلوم، ثم دخل العراق، وأقام بها مدة، ما تعرض للإمامة قط، ولا نازع أحداً فى الخلافة " [4]، كما يذكر الشهرستانى أنه تبرأ مما نسبه الغلاة إليه، لكن الشيعة بعده افترقوا، وانتحل كل واحد منهم مذهبا، وأراد أن يروجه على أصحابه، بنسبة مذهبه إلى الإمام الصادق، ولكن الشهرستانى يرى براءته من كل هذه المذاهب [5] أما الإمام موسى الكاظم فقد نقل

---

(١) الشيخ ابوزهرة: الإمام زيد، ص ٢٦ نقلا عن الدكتور مصطفى حلمى: نظام الخلافة بين أهل السنة والشيعة، ص ١٠٨ وانظر تفصيلا ص ١٨٩ – ١٩٢.

(٢) الدكتور النشار: نشأة التشيع وتطوره، ص ١٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٤) الشهرستانى:الملل والنحل،جـ١، ص ٢٤٤، وانظر أيضا: جـ٢، ص ٢.

(٥) المصدر نفسه: جـ٢، ص ٢.

لنا الدكتور النشار رأى أهل السنة فى تعظيمه وإجلاله، صب عليه المهدى والرشيد صنوفا كبرى من العذاب، احتملها بصبر عجيب حتى لقب بـ الكاظم، وهو فى الحقيقة أقرب إلى جده الأكبر على زين العابدين، نقلت عنه أوراد الليل، ودعاؤه المشهور فى جوف الليل مازال حتى الآن يردده أهل مصر، وهم سنة، يقول فيه: "عظم الذنب عندى، فليحسن العفو من عندك، يأهل التقوى، وأهل المغفرة" (١) كما عظم أهل السنة جميعا الأئمة الآخرين: كعلى الرضا، وابنه محمد الجواد، وعلى الهادى، والحسن العسكرى، وأحبوهم، **لكن على غير ما قاله الشيعة الذين حاكوا حولهم الكثير من الأساطير والمعتقدات** (٢) .

وهكذا أحب أهل السنة آل البيت، حبا مقتصدا، لاغلو فيه، ولا إسراف ووضعوهم حيث وضعهم الله، لم ينسبوا إليهم من الصفات ما يخرجهم عن مصاف البشرية، وتوقفهم على أعتاب الألوهية كما فعل الغلاة من الشيعة، والذى انتقده بعض علماء الشيعة المعاصرين، فيقول محمد رضا المظفر: " لا نعتقد فى أئمتنا ما يعتقده الغلاة، والحلوليون ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾، بل عقيدتنا الخاصة، أنهم بشر مثلنا، لهم ما لنا وعليهم ما علينا، وإنماهم عباد مكرمون اختصهم الله تعالى بكرامته، وحباهم بولايته، إذ كانوا فى أعلى درجات الكمال اللائقة فى البشر من: العلم والتقوى والشجاعة والكرم والعفة، وجميع الأخلاق الفاضلة، والصفات الحميدة، لا يدانيهم أحد من البشر، فيما اختصوا به، وبهذا استحقوا أن يكونوا أئمة وهداة، ومرجعاً بعد النبى (ﷺ)، فى كل ما يعود للناس من أحكام وحكم، وما يرجع للدين فى بيان وتشريع، وما يختص بالقرآن من تفسير وتأويل " (٣) .

رابعاً: قولهم بوجوب النظر العقلى فى معرفة أصول العقائد حيث يرون أن هذا الوجوب وجوباً عقلياً، بمعنى أن العقل يدرك ضرورة لزوم التفكير

---

(١) الدكتور النشار: نشأة التشيع وتطوره، ص ٢٠٦.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٠٩ – ص ٢١١.

(٣) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، ص ٧٧ – ٧٨.

والاجتهاد فى أصول العقائد، ورفض التقليد، أما الفروع وهى المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية، فيجوز تقليد المجتهد الجامع لشرائط الاجتهاد. وأدلة الأحكام الشرعية عندهم هى: الكتاب الكريم -والسنة- والإجماع - والعقل، فهم يرفضون القياس، وباب الاجتهاد مفتوح، وهو واجب كفاية، وليس واجب عين، لأن هناك من لا يمكنه حيازة شروط الاجتهاد، والمجتهد الجامع للشرائط هو نائب الإمام فى حال غيبته، وهو الحاكم والرئيس المطلق، فهو ليس مرجعاً فى الفتيا فقط، بل له الولاية العامة، حيث يرجع إليه فى الحكم والفصل والقضاء[١] .

خامساً: يعتقد الإمامية بأن الله واحد فى ذاته، وأنه تعالى منزه عن مشابهة خلقه، وينفون التشبيه والتجسيم نفياً قاطعاً، ويعتبرون القائل به بمنزلة الكافر بالله تعالى، ويرون أن صفاته عين ذاته، وليست زائدة على ذاته، وهم فى ذلك متفقون مع المعتزلة إلى حد كبير فى باب التوحيد.[٢]

سادسا: يضيفون على اعتقادهم بـــ"التوحيد" اعتقادهم بـــ"العدل"، فيؤكدون على عدله، مبينين أن ذلك يقضى: بأن تكون أفعاله كلها حسنة، فهـــو تعالى لا يفعل القبيح ولا يختاره بوجه من الوجوه، وهو تعالى لا يجور فى حكمه وقضائه، وأفعاله تعالى متسمة بالحكمة والغاية، يكلف خلقه لمنفعتهم وهو إذا كلفهم أقدرهم على هذا التكليف، وهو يثيبهم على طاعتهم ويعاقبهم على معاصيهم، فهو تعالى صادق فى وعده ووعيده، ويؤكدون على حرية الإنسان، فالإنسان خالق لأفعاله، فالأفعال الإنسانية صادرة بقدرة الإنسان وإرادته واختياره، غير أنها مع ذلك مقدورة لله تعالى، داخلة فى سلطانه، ويؤكدون على أن القول بالجبر يتنافى مع عدله تعالى، وهم فى هذا يتفقون مع المعتزلة فى قولهم بالعدل[٣] .

---

(١) المظفر: عقائد الإمامية، ص٣٨-ص٤٠.

(٢) المظفر: عقائد الإمامية ، ص ٤٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٥ وما بعدها.

سابعاً: يقولون بالبداء، وهذا يعنى عندهم أن الله قد يظهر شيئا على لسان نبيه أو وليه، لمصلحة تقتضى ذلك الإظهار، ثم يمحوه، فيكون على غير ما قد ظهر أولاً، وقريب من ذلك نسخ بعض الأحكام فى مجال الأحكام الشرعية، ويستدلون على اعتقادهم بالبداء بقوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[1] .

ثامنا: اعتقادهم بأن النبوة لطف من الألطاف التى يهبها الله تعالى لعباده، ليقربهم إلى الطاعة ويبعدهم عن المعصية فهى رحمة للعالمين، وهذا مظهر من مظاهر الحكمة والعدل الإلهى، ويستندون فى ذلك على قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾، وقوله تعالـــى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾، وهذا النبى الذى هو رحمة للعالمين يؤيده الله تعالى بالمعجزات، ويعد القرآن الكريم، معجزة النبى (ﷺ)، كما أن النبى يؤيد من الله تعالى بالعصمة من الخطأ والخطيئة.

تاسعا: وجوب اللطف على الله تعالى: فاللطف من الله واجب لأنه من كماله المطلق، لكن كون اللطف واجب على الله تعالى، لا يعنى أنه أمر واجب على سبيل الحتم والتكليف، وإنما هو واجب على سبيل الحكمة، أى أن حكمته تعالى يلزم عنها أن يكون الله تعالى معنيا بعباده، واللطف مظهر من مظاهر العناية الإلهية، وهم فى هذا متفقون مع المعتزلة فى قولهم باللطف .

عاشرا: يعتقد الإمامية بأن الإمامة استمرار للنبوة، ويؤكدون أن الدليل الذى يوجب إرسال الرسل، هو بعينه الدليل على وجوب نصب الإمام بعد الرسول (ﷺ)، والإمام كالنبى يجب أن يكون معصوماً من جميع الرزائل والفواحش ما ظهر منها وما بطن، من سن الطفولة حتى الموت، عصمة عن العمد من الأفعال والسهو أيضاً، وهو معصوم أيضا من السهو والخطأ والنسيان، لأنه حافظ الشريعة والقائم عليها، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[2] .

---

(١) المظفر: عقائد الإمامية، ص ٥١.

(٢) كاشف الغطاء: أصل الشيعة، ص٥٩، والمظفر: عقائد الإمامية، ص٧١-ص٧٢.

حادى عشر: يعتقد الإمامية فى ظهور المهدى من ولد فاطمة (رضي الله عنها) فى آخر الزمان، ليملأ الأرض عدلاً، بعد أن ملئت ظلماً وجوراً، ويرون أن ذلك ثابت عن النبى (ﷺ)، وآله بالتواتر.

ثانى عشر: يعتقد الإمامية بالرجعة، وهى عندهم تشمل أمرين: الأول: حجب الله للإمام، واختفاؤه عن أعين البشر، وهو حى، يلهم العبادة والتسبيح، ويطلع على خفايا البشر، والثانى: أن الله تعالى سيعيده، فيحقق للبشر كمالا من ناحية تحققه بالصفات التى تظهر فى إمام العصر، فيحارب الشيطان حتى يقضى عليه[1]، ويرى الإمامية أن القول بالرجعة دليل على قدرة الله تعالى البالغة، فهى نوع من البعث والمعاد الجسمانى، غير أنها بعث موقوت فى الدنيا، والدليل على إمكان البعث هو بعينه الدليل على إمكان الرجعة، ويرون أن القرآن الكريم ورد فيه ما يفيد الرجعة فى الدنيا، كمعجزة عيسى عليه السلام فى إحياء الموتى بإذن الله، وكقوله تعالى: ﴿يُحْيِي هَذِهِ اللّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا﴾. والإمامية يفرقون بين قولهم بالرجعة والتناسخ الذين ينفونه نفياً قاطعاً[2].

ثالث عشر: تعتقد الإمامية فى التقية، بل هى سمة تميزهم عن غيرهم من الفرق الإسلامية، وتذهب الإمامية إلى أن التقية وردت على لسان علىّ (ﷺ)، حيث يروى عنه قوله "التقية دينى ودين آبائى"، وكذلك قوله: "من لا تقية له لا دين له"، وقد كانت التقية شعاراً لآل البيت دفعاً للضرر، وحقناً للدماء، وصلاحاً لحال المسلمين، وجمعا لكلمتهم [3].

ما تقدم يمثل أهم آراء الإمامية فى مجال الاعتقاد، ولهم أيضاً فى مجال الفقه آراء تميزوا بها عن غيرهم.

---

(١) النشار: نشأة التشيع، ص٢١٣.

(٢) انظر تفصيلاً: المظفر: عقائد الإمامية، ص٨٣–ص٨٦، وكاشف الغطاء: أصل الشيعة، ص٣٥.

(٣) المظفر: عقائد الإمامية، ص٨٦.

المعتزلة :

تمهيـد :

المعتزلة هم الواضعون لدعائم علم الكلام الإسلامى، فبهم تأسس وبجهودهم تطورت موضوعاته، بما أضافوا إليه من مباحث جديدة، أثرت موضوعاته، وكان لهم دورا رئيسيا فى تطويره وصياغة مشكلاته ومعالجتها معالجة جادة هى أقرب إلى روح التفلسف.

تبنوا نزعة عقلية ولدت فيهم حرية الفكر والرأى، وحاولوا نشرها فى مجتمعهم، وعملوا على نموها وتطويرها، وفى الحقيقة لا نكاد نجد مدرسة كلاميـة نمت فيها هذه الحرية الفكرية كما نمت فى رحاب مدرستهم، بلغت بهم هذه الحرية إلى حد أنهم كانوا يستمعون إلى أفكار خصومهم، مهما كانت غريبة، ومهما كانت معارضتها للإسلام، فاتسع أفقهم، وتفتحت أذهانهم نحو أمور ماكان لهم أن يتجهوا إليها لو وقفوا عند حد المأثور وحده.

فقد هيأت لهم هذه الحرية الفكرية، البحث فى تراث الأمم المختلفـة، وبخاصة التراث اليونانى الفلسفى، فتناولوه بالبحث والدراسة وكانـت غايتهم محددة بالاستفادة منه فى تدعيم أصولهم الاعتقادية، فى مواجهة المخالفين من أصحاب الديانات والملل والأهواء والنحل، والتى كانت على دراية كافية بجوانب كثيرة من التراث اليونانى الفلسفى، واليهم يرجع الفضل فى تحديد معالم العقيدة الإسلامية والدفاع عنها وإليهم يرجع الفضل أيضا فى تأسيس دعائم الحركة العلمية الإسلامية بوجه عام، ذلك لأنهم لم يكونوا فقط روادا للفكر الدينى، بل كانوا روادا للفكر العلمى فى عصرهم، لتمكنهم من دراسة علوم عصرهم، والعصر السابق عليهم، وانتهائهم إلى آراء مبتكرة سبقوا بها عصرهم إلى عصور أخرى لاحقة، ومهدوا بها السبيل إلى مفكرين غيرهم وأقصد بهم فلاسفة الإسلام.

وإذا كانت المعتزلة قد استخدمت العقل منهجاً لها فى مجال الأصول الاعتقادية فإنها مدت استخدامه إلى مجالات أخرى، كالأخلاق والطبيعة، ومابعد

الطبيعة فساهمت فى بناء فلسفة تعد بحق فلسفة الإسلام فى فترة مبكرة - منذ أوائل القرن الثانى الهجرى ــ تميزت بأصالتها وطرافتهـا، فاستطاعت أن تصمد فى مواجهة الحملات التى وجهت للإسلام، وأن تنتصر لمبدأ التوحيد وتعمق مفهوم العدل فى نفوس المسلمين، وتشارك بالرأى فى حل مشكلات عصرها كما أخذت على عاتقها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وكان لها دورها فى النهوض بالمسلمين ومقاومة الجمود الفكرى .

وبرغم وضوح مبادئهم، وسلامة طويتهم، وحسن نيتهم فى الذود عن الإسلام، فقد أساء مجتمعهم فهمهم، وكان مصيرهم فى هذا الشأن مصير أكثر رجـال الإصلاح، فارتابوا فى نواياهم، وأساءوا فهم طويتهم، وأولوا كلامهم تأويلات بعيدة عن مرامى أقوالهم، فحملوها مالاتطيق، ورموهم بالزندقة أحيانا، وبالكفر أحيانا أخرى، وطعنوهم من كل جانب، فأجهضوا هذه الحركة فى بدايتها .

على أن من أهل السنة المعتدلين من كان ينظر إلى المعتزلة نظرة ملؤها التقدير والاحترام، فهذا أبو بكر الخوارزمى (ت ٣٨٣هـ) يمتدح الاعتزال البصرى [١]، وكان المقدسى (ت ٣٩١هـ) ينظر إلى الاعتزال كمذهب كلامى لاينفصل عن مذهب السنة، ويعده أحد المذاهب الأربعة الممتدحة فى الإسلام حيث يقول : فأما الممتدحة فأهل السنة والجماعة، وأهل العدل والتوحيد ،والمؤمنون، وأصحاب الهدى [٢]، والإمام الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) إمام الأشعرية فى عصره يعد المعتزلة من أصحاب الاجتهاد فى الدين، وكل مجتهد مأجور[٣]، والشهرستانى (ت ٥٤٨هـ) كان موضوعيا إلى حد كبير، فى عرض مذاهبهم، كما كان أعف الأشعرية لسانا وأرحبهم صدرا فى هذا الصدد .

(١) ابوبكر الخوارزمى: رسائل الخوارزمى، القاهرة، ١٣١٢ هـ = ١٨٩٤م ص ٣٠.
(٢) المقدسى: أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ص ٣٧.
(٣) الغزالى: النقذ من الضلال ص ٣٨.

ولانجد هذا التطرف والنبل من المعتزلة إلا عند متطرفة الأشعرية كالبغدادى ـــ مثلا ـــ الذى تابع فى عرضه لآرائهم والنيل منهم ماذكره ابن الراوندى الملحد عن المعتزلة، فردد أقواله بصورة واضحة، كما نجد مس الظاهرية ابن حزم الذى هاجم المعتزلة هجوماً عنيفاً .

ولقد برهن تاريخ الإسلام الفكرى على أن الاضطهاد ليس هو السبيل إلى قمع الفكر الحر، فبرغم مالقيت المعتزلة .. بقيت مبادئها وأصول فكرها كامنة فى عقول مريديها، برغم طغيان التيار السلفى فى صورته المتزمتة .

ولم يكن ركود البحث العلمى والدراسات العقلية ـــ بعامة ـــ إلا نتيجة لطغيان هذا التيار السلفى فى صورته المتزمتة الذى ساد العالم الإسلامى منذ حوالى منتصف القرن الخامس الهجرى أى بعد أفول نجم المعتزلة[1] ويصور لنا لوثروب ستودارد Lothrop Stada (المستشرق الأمريكى) هذه الحالة من الركود فيقول "كان لهذا العصر (عصر الازدهار ويقصد به عصر المعتزلة) حد وقف عنده، ثم عرا شمسه كسوف فظلام مطبق، فظهرت فرقة رجعية (يقصد بها الفرق التى جمد تفكيرها عند حد النقل فقط) مابرحت تستقوى وتناهض غيرها من الفرق الحرة حتى تغلبت عليها، ثم أنشأت تسود سيادة شديدة ممتدة، وانقضت الأيام التى قامت فيها الفرق الحرة المعروفة على العموم بالمعتزلة مستمسكة بلباب الإسلام وجوهره الصحيح، وذاهبة إلى أن العقل هو مقياس كل شيء ... وإننا لنجد تيار التقدم والتحرر السياسى كان دائما مرتبطاً بتيار التحرر العقلى والفكرى [2].

---

(١) انظر بالتفصيل : أحمد أمين، ضحى الإسلام جـ ٣، ص ٢٠٧.

(٢) لوثروب ستودارد : حاضر العالم الإسلامى، نقله إلى العربية عجاج نويهض، وعليه تعليقات وحواشى بقلم الأمير شكيب أرسلان، عيسى البابى الحلبى، القاهرة، ١٣٥٢ هـ المجلد الأول، ص٩، ص ١٠ من المقدمة.

ويقول وات Watt إن الإسلام كان يمكن أن يكون أقرب إلى مفهوم الأوربيين (المتسم بالتحرر الفكرى والتقدم العلمى) إذا استمرت المعتزلة، ولم يحل محلها الأشاعرة وأمثالهم من أصحاب المذاهب السلفية الجامدة "[١].

على أنه ظهرت فى العصور الحديثة حركات دينية ذات طابع إصلاحى، وحاولت مرة أخرى إحياء روح المعتزلة، ودعت إلى نبذ التقليد، ونادت مرة أخرى بأعمال العقل والاجتهاد فى الدين على أساس مسايرة روح العصر الحديث ومايفرضه من تقدم وتطور. ويربط لوثروب ستودارد بين حركات الإصلاح هذه والمعتزلة فيقول: وأخذت اليقظة الإسلامية تنتشر انتشارا مزدادا، ومبادئ التجديد والاصلاح الحقيقى تنمو نموا مطردا، وكان مما لاشك فيه وأمره طبيعى أن عادت اليقظة العقلية إلى الظهور شيئا فشيئا، فلم يجهد المصلحون المسلمون فى أوائل القرن التاسع عشر كثيرا حتى أدركوا المعتزلة، فاستكشفوا دقائقها ونفخوا فيها نسمة روحية فصارت إلى الحياة، فعادت المعتزلة إلى الظهور على مسرح الوجود بظهور هؤلاء المصلحين الأحرار الذين مافتئوا يؤيدون مذاهبهم وآراءهم الاصلاحية ببراهين أولئك الجهابذة السابقين من المعتزلة[٢].فلقد أنشأ المسلمون الأحرار ــ المتأخرون ــ مذهبهم الحر على الأسس التى وضعها المعتزلة .[٣]

فلقد أدرك الكثير من علماء المسلمين ومفكريه ــ حديثا ــ أن المعتزلة قد فتحوا أبوابا شتى أمام الفكر الإسلامى، وأفسحوا السبيل لكثير من الدراسات العلمية والفلسفية، وفى محاربتهم ما أساء إلى الإسلام، وعوق حركة التقدم والتطور.[٤]

١- نشأة المعتزلة :

بالرغم من الدراسات التى أجريت فى مجال الاعتزال، وتوصل بعضها إلى بعض الآراء المهمة، فيما يتعلق بآراء المعتزلة الكلامية، إلا أننا مازلنا ــ حتى

---

(1) Watt:Islanic Philosophy and theology, P.58.

(٢) لوثروب ستودارد : حاضر العالم الإسلامى، المجلد الأول ص ٢٦٥.

(٣) المصدر السابق ص ٢٦٩.

(٤) إبراهيم مدكور (دكتور) : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق جـ ٢ ص٤٥.

الآن ـ لانستطيع أن نقطع برأى حاسم فيما يتعلق بالنشأة الأولى لهذه المدرسة الكلامية ، ومازالت آراؤنا فى هذا المجال آراء ترجيحية إلى حد كبير.

ونحن هنا سنعرض لأهم الآراء التى قيلت فى هذا الصدد، محللين إياها، وسوف نحاول أن ننتهى إلى رأى نطمئن إليه فى بيان هذه النشأة.

أولاً: الرأى الذى يربط بين نشأة المعتزلة والأحداث السياسية التى وقعت فى صدر الإسلام:

يرى بعض المؤرخين كالطبرى، وأبى الفداء، والدينورى، يذهبون إلى أن كلمة معتزلة كانت تطلق على أولئك الذين لم يدخلوا فى النزاع بين على ومعاوية، أو على ومن حضر حرب الجمل، ولم يحضر الحروب الأخرى، كعبد الله بن الزبير، كما نلاحظ كذلك أن أبا الفداء كان يطلق هذه اللفظة تارة على أولئك الذين لم يبايعوا عليا فيقول "وسمى هؤلاء معتزلة لاعتزالهم بيعة على"[1] وتارة أخرى يطلقها على بعض المحبين لعلى، المتعصبين له كأبى الدرداء، وأبى أمامة الباهلى[2] لاعتزالهما حرب صفين، ومن ثم صارت كلمة معتزلة وصفا لازما لبعض الصحابة: كسعد بن أبى وقاص، وعبد الله بن عمر، ومحمد بن مسلمة الأنصارى [3]، والمغيرة بن شعبة، وعمرو بن العاص [4] وأبى أمامة الباهلى، وأبى الدرداء [5] والأحنف بن قيس .. وغيرهم [6]

---

(١) أبو الفداء : تاريخ أبى الفداء، دار الطباعة الشاهانية، القسطنطينية، ١٨٢٦هـ، المجلد الأول، ص ١٨٠

(٢) المصدر السابق ص ١٧٠.

(٣) الدينورى : الأخبار الطوال، بتحقيق عبدالمنعم عامر، ومراجعة الدكتور جمال الشيال، عيسى البابى الحلبى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٠م ص ١٤٢ ص ١٤٣، ص ١٩٨.

(٤) المصدر السابق ص ١٥٧.

(٥) المصدر السابق ص ١٧٠.

(٦) المصدر السابق ص ١٦٥، ص ١٩٣ وانظر أيضا الطبرى : تاريخ الملوك والرسل، برل، لندن، ١٩٦٤، جـ ٦ ص ٣٠٨٧ ومابعدها.

ومن الواضح أن كلمة معتزلة [١] استخدمت فى هذا العصر المبكر لتعبر عن اتجاه لبعض الناس الذين اعتزلوا أطراف القتال، معبرين عن موقف سياسى يتسم بالحياد، وكفوا عن المشاركة فى شئون المجتمع، وما يجرى فيه من أحداث.

وقد حاول النوبختى أن يربط بين نشأة المعتزلة بمعناها الاصطلاحى وهؤلاء المعتزلة الأول فيقول " من الفرق التى افترقت بعد ولاية على فرقة افترقت مع سعد بن مالك، وسعد بن أبى وقاص، وعبد الله بن عمر، محمد بن مسلمة الأنصارى، وزيد بن حارثة، فإنهم اعتزلوا عن على، وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم بيعته والرضا به، **فسموا لذلك معتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد**، وقالوا: لا يحل قتال على، ولا القتال معه، والأحنف بن قيس قالها لقومه اعتزلوا الفتنة أصلح لكم [٢].

ولايبعد ـ كما رأى النوبختى ـ أن تكون المعتزلة الكلامية ـ فيما بعد ـ قد اقتدت بمنهج هؤلاء الصحابة فحاولوا التوسط بين الفرق المتنازعة.

وقد قوبل هذا الاتجاه ـ فى ربط المعتزلة الكلامية بمعتزلة القتال ـ بتأييد كبير من جانب بعض المستشرقين، مستدلين على ذلك بأن المعتزلة المتكلمين قد خاضوا فيما خاض فيه الأولون، وأرادوا اعتزال الفريقين معا الخوارج والمرجئة فى مسألة مرتكب الكبيرة، وهذا ماجعل "نيبرج" يقرر أن المعتزلة كمدرسة كلامية، لابد وأنها مسبوقة بتلك المعتزلة السياسية، التى تم تكوينها[٣]، كما نرى "نلينو"

---

(١) يمكن القول بأن كلمة معتزلة استخدمت بمعناها اللغوى وليس بمعناها الاصطلاحى، والاعتزال فى اللغة قد يأتى بمعنى الابتعاد عن أشياء معنية فيقال، كنت بمعزل عن كذا وكذا أى كنت بموضع عزلة منه " وقد يأتى بمعنى التنحى والابتعاد عما يعتقده القوم، فيقال، اعتزلت القوم، أى فارقتهم وتنحيت عنهم، وقد يأتى الاعتزال مقترنا بالعبادة، فيكون نوعا من أنواعها، فيقال "العزلة عبادة" انظر ابن منظور: لسان العرب مادة "عزل".

(٢) النوبختى: فرق الشيعة، نشر ريتر، ليبزج، ١٩٣١ م، ص ٤.

(3) Nyberg:Encyclopedia of Jslam,Art:Mutazila.

يذهب إلى القول بأن "المعتزلة الجدد المتكلمين كانوا فى الأصل استمراراً فى ميدان الفكر والنظر للمعتزلة السياسيين"[1]، ويقصد به معتزلة القتال .

ثانياً : الرأى الذى يربط بين نشأة المعتزلة والاعتزالى السياسى :

يرى الملطى وهو أقدم مؤرخى الفرق أن المعتزلة نشأت من اتخاذها موقف الاعتزال عن الفرق السياسية المتنازعة حول الإمامة، حيث يرجع نشأة المعتزلة الكلامية إلى تلك الجماعة التى اعتزلت الحياة العامة بعد مبايعة الحسن وتسليمه الأمر لمعاوية وذلك عام ٤٠ الهجرى وهو العام المسمى بعام الجماعة فرأوا الاعتزال عنه وعن باقى المسلمين والتفرغ للعلم والعبادة فيقول الملطى: المعتزلة وهم أرباب الكلام، المفرقون بين علم السمع، وعلم العقل، المنصفون فى مناظرة الخصوم، وهم عشرون فرقة، يجمعون على أصل لايفارقونه، وعليه يتولون، وبه يتعادون، وانما اختلفوا فى الفروع وهم سموا **أنفسهم معتزلة** وذلك عندما بايع الحسن بن على عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر، اعتزلوا الحسن ومعاوية، وجميع الناس، وذلك أنهم كانوا من أصحاب على، ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة [2] .

ويمكن القول بأن الذى ذكره الملطى ليس هو الاعتزال بمعناه الاصطلاحى بل هو اعتزال سياسى ــ كما سبق أن أشار النوبختى ــ اتسم بطابع النزوع إلى العلم والعبادة، وأغلب الظن أن المعتزلة اقتدت بهذا الاعتزال، فلقد غلب عليهم طابع الاهتمام بتحصيل العلم، كما اتسمت حياتهم بالزهد والعبادة حتى أن المستشرق جولدزيهر يذهب إلى القول بأن المعتزلة سميت بذلك الاسم " لما هو ملاحظ من ميول الزهد والتصوف فى أوائل المعتزلة ومتأخريهم فلفظ معتزلة هنا

(١) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية: مجموعة أبحاث لبعض المستشرقين ترجمها وعلق عليها الدكتور عبد الرحمن بدوى، ص ١٩١.

(٢) الملطى: الرد والتنبيه على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، نشر عزت العطار الحسينى، دمشق ١٩٤٩، ١٣٦٨هـ، ص ٤٠، ص ٤١.

بمعنى زاهد أو متعبد[1] " كما ذهب إلى ذلك أيضا وات Watt إذ رأى أن لفظ معتزلة قد يشير أيضا إلى النساك [2] .

ثالثاً : الرأى الذى يربط بين نشأة المعتزلة وخلاف واصل بن عطاء مع الحسن البصرى فى مسألة مرتكب الكبيرة:

وهذا هو الرأى الذى شاع بين كثير من مؤرخى الفرق وهو الرأى القائل بأن المعتزلة الكلامية تكونت فى حلقة الحسن البصرى وأنها سميت بذلك لأن واصل ابن عطاء اعتزل حلقة الحسن البصرى لاختلاف حدث بينهما حول مسألة مرتكب الكبيرة، وذلك حين جاء من سأل الحسن عن رأيه فى مرتكب الكبيرة وقبل أن يجيب الحسن البصرى، أجاب واصل بن عطاء بأنه فى منزلة بين المنزلتين، وقام واعتزل حلقة الحسن، فقال الحسن: اعتزلنا واصل، فسموا بذلك معتزلة، واعتبر معظم المؤرخين أن هذه الحادثة نقطة البدء الرئيسة فى نشأة المعتزلة .[3]

غير أن هذا الرأى بالرغم من شيوعه وشهرته عند معظم مؤرخى الفرق، **إلا أننا يمكننا أن نبدى بعض الملاحظات المهمة التى تقدح فى كونه السبب**

---

(١) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية : مجموعة أبحاث لبعض المستشرقين ص ١٧٩.

(2) Watt:Islamic philosophy and theology ,p.61.

(٣) من كتاب الفرق الذين ذهبوا إلى أن واصل بن عطاء أول من أظهر الاعتزال بانفصاله عن حلقة الحسن البصرى: الشهرستانى (الملل والنحل جـ ١ ص ٢٧ ص ٢٨) والبغدادى، (الفرق بين الفرق، ص ١٢٢) والنسفى (بحر الكلام فى علم التوحيد، مطبعة كردستان العلمية، مصر، ١٩١١ م ص ٧٥) والجرجانى (شرح المواقف، ص ٦٢٠) والذهبى (ميزان الاعتدال فى نقد الرجال، تحقيق على محمد البجاوى، نشر عيسى البابى الحلبى القاهرة، ص ٢٧٥) والشريف المرتضى (أمالى المرتضى بتحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، عيسى البابى الحلبى، القاهرة ١٣٧٣ هـ ص ١٩٥ جـ ١) وطاش كبرى زاده (مفتاح السعادة ومصباح السيادة حـ٢ ص ١٦٤)، والرازى (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة وتحرير الدكتور النشار، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٣٨ م ص ٣٩) وأبو الفداء (تاريخ أبى الفداء، المجلد الأول ص ٢٢١) وغيرهم.

الرئيسى فى نشأة المعتزلة، ويمكن أن نشير إلى هذه الملاحظات بشىء من التفصيل فيما يلى :

أولاً: لو كان الخلاف حول مرتكب الكبيرة سبب خلافا حاداً بين الحسن البصرى وواصل بن عطاء، ومن أجل ذلك اعتزل واصل بن عطاء حلقة الحسن وقال الحسن: اعتزلنا واصل ...، إذا كان كل هذا صحيحا فكيف نفسر، مادلتنا عليه المصادر من استمرار علاقه واصل بأستاذه الحسن طوال حياة الحسن، والمعروف أن الحسن البصرى توفى عام ١١٠ هـ!!.

ثانياً : كيف نفسر ماورد فى خطاب لواصل بن عطاء وجهه إلى عمرو بن عبيد يدعوه فيه إلى الرجوع لمذهب الحسن فى التفسير، وترك التأويل فى مجال القرآن الكريم والسنة الشريفة، فى ظل ماتردد من أمر الخلاف واعتزاله الحسن البصرى ؟!.

ثالثاً : كيف نفسر ذلك الخلاف فى ظل ما ذكره القاضى عبد الجبار مؤرخ المعتزلة الكبير، ومصنف طبقاتهم، من أن قتادة بن دعامة السدوسى هو الذى سمى المعتزلة بهذا الإسم ؟.

ويمكن أن نفصل هذه الملاحظات على النحو التالى:

فيما يتعلق بالملاحظة الأولى والثانية، فإننا يمكن أن نستدل بما ورد من رسالة واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد رفيقه فى الاعتزال، والتى أورد ابن عبدربه نصها فى **العقد الفريد** (١) .:" أما بعد، فإن استلاب نعمة العبد بيد الله، وتعجيل المعاقبة بيد الله،

(١) تحقيق محمد سعيد العريان، دار الفكر، بيروت، ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣م، جـ ٢ ص ١٩٨، وقد أثبتها الدكتور أبو الوفا التفتازانى ضمن مصنفات واصل بن عطاء فهى تشير إلى مؤلف لواصل بن عطاء بعنوان "كتاب ماجرى بينه وبين عمرو بن عبيد (انظر الدكتور أبو الوفا التفتازانى: واصل بن عطاء: حياته ومصنفاته، ضمن دراسات فلسفية ص ٧٤) ذلك المصنف الذى ذكره كل من: ابن النديم فى الفهرست، وابن خلكان فى وفيات الأعيان، وياقوت الحموى فى معجم الأدباء.

ومهما يكن ذلك فباستكمال الآثام، والمجاورة للجدال الذى يحول بين المرء وقلبه، وقد عرفت ما كان يطعن به عليك، وينسب اليك، ونحن بين ظهرانى الحسن بـن أبى الحسن [1] رحمه الله، لاستبشاع قبح مذهبك، نحن ومن قد عرفت من جميع أصحابنا ولمة اخواننا الحاملين الواعين عن الحسن، فالله تلكم لمة أوعياء وحفظة، ما أدمثت الطبائع، وارزن المجالس، وأبين الزهد، وأصدق الالسنة، أقتدوا والله بمن مضى شهابهم، وأخذوا بهديهم، عهدى والله بالحسن وعهدهم أمس فى مسجد رسول الله (ﷺ) بشرقى الأجنحة، وآخر حديث حدثنا إذ ذكر الموت، وهول المطلع، فأسف على نفسه، واعترف بذنبه، ثم التفت والله يمنة ويسرة معتبرا باكيا، فكأنى أنظر إليه يمسح مرفض العرق عن جبينه، ثم قال: اللهم قد شددت وضين راحلتى، وأخذت فى أهبة سفرى إلى محل القبر، وفرش العفر، فلا تؤاخذنى بما ينسبون إلى من بعدى، اللهم إنى قد بلغت ما بلغنى عن رسولك، وفسرت من محكم (كتابك) ماقد صدقه حديث نبيك، ألا وإنى خائف عمرا، ألا وإنى خائف عمرا، شكاية لك إلى ربه جهرا، وأنت عن يمين أبى حنيفة، أقربنا إليه، وقد بلغنى كبير ما حملته نفسك، وقلدته عنقك، من تفسير التنزيل، وعبارة التأويل، ثم نظرت فى كتبك، وما أدتنا إليه روايتك من تنقيص المعانى، وتفريق المبانى، فدلت شكاية الحسن عليك بالتحقيق بظهور ما ابتدعت، وعظيم ماتحملت، فلا يغرنك أى أخى تدبير من حولك وتعظيمهم طولك، وخفضهم أعينهم منك إجلالا لك، غدا والله تمضى الخيلاء، والتفاخر، وتجزى كل نفس بما تسعى، ولم يكن كتابى إليك، وتجليتى عليك، إلا ليذكرك بحديث الحسن رحمه الله، وهو آخر حـديث حدثناه، فأد المسموع، وأنطق بالمفروض، ودع تأويلك الأحاديث على غير وجهها، وكن مع الله وجلا " .

هذا هو نص الرسالة التى بعث بها واصل بن عطاء إلى عمرو بن عبيد، ذكرناه كاملا، لأهمية هذه الرسالة فهى تشير إلى أمور بالغة الأهمية منها:

أولاً : أن تاريخ هذه الرسالة ــ كما ورد فيها ــ كان بعد وفاة الحسن البصرى، وهذا يفيد أن المعتزلة لم تظهر كفرقة مستقلة قبل موت الحسن، وأن واصلا وعمرا كانا

(١) هو الحسن البصرى.

ملازمين له طوال حياته، فهذا هو واصل يذكر عمرا بآخر حديث كان لهما مع الحسن البصرى فى مسجد رسول الله (ﷺ) بالمدينة، بل إنهما كانا يتنقلان معه حيثما ذهب بما يؤكد ملازمتهما التامة للحسن .

ثانياً : أشارت هذه الرسالة إلى منهج الحسن فى التفسير، وهو تفسير القرآن الكريم بحديث رسول الله (ﷺ)، ويرتضى واصل بهذا المنهج ويدافع عنه، فينهى عمرا عن التأويل ويرده إلى منهج الواعين الحاملين عن الحسن، ويصفهم بأنهم أوعياء وحفظة، ما أدمثت الطبائع، وارزن المجالس، وأبين الزهد، وأصدق الألسنة، وهكذا يكون واصل أقرب إلى السلف [1] مما يؤكد شكنا فى العبارة المنسوبة للحسن البصرى والتى تفيد مخالفة واصل له، وهى: "اعتزلنا واصل".

ثالثاً : إن واصلا بعد أن ذكر منهج الحسن فى التفسير، وموقفه من الحديث، ذكر مخالفة عمرو للحسن مباشرة، مما يفيد أن نقطة الخلاف الأساسية بين الحسن البصرى وعمرو بن عبيد كانت حول المنهج فى التفسير، والموقف من الحديث، ويحدد واصل ـ بدقة ـ نقطة الخلاف فيقول: "وقد بلغنى كبير ما حملته نفسك، وقلدته عنقك، من تفسير التنزيل، وعبارة التأويل، ثم نظرت فى كتبك وما أدته إلينا روايتك من تنقيص المعانى، وتفريق المبانى، فدلت شكاية الحسن عليك بالتحقيق "وينتهى إلى تحذيره من ذلك المنهج، وهو منهج التأويل العقلى فى مجال التفسير، ورفض الأحاديث وتأويلها قائلا له: " فأد المسموع، وانطق بالمفــروض، ودع تأويلك الأحاديث على غير وجههــا، وكــن مع الله وجلا ".

على أن هذا الخلاف الذى وقع بين الحسن البصرى وتلميذه عمرو ابن عبيد، حول التأويل العقلى للنصوص الدينية، لم يقدح فى العلاقه بينهما، فقد كان التلميذ

(١) نسب إلى واصل كتاب "معانى القرآن" ويبدو أن موضوعه يتعلق بالتفسير انظر الدكتــور أبو الوفا التفتازانى: واصل بن عطاء حياته ومصنفاته ص ٧٤.

محل تقدير أستاذه، كما كان الأستاذ محل تقدير وتعظيم وإجلال من تلميذه، وهذا ما نجده بصدد الخلاف الذى وقع بين الحسن وتلميذه واصل حول الموقف من مرتكب الكبيرة، فهو خلاف لم يؤثر على العلاقه بينهما، ويمكننا أن نؤكد أن العلاقه بين التلميذين وأستاذهما قد استمرت حتى وفاته، فكان كلاهما يحضر مجالسه، ويستمع إلى نصائحه وعظاته، ويحفظ من وصاياه الشيء الكثير، وهذا ما دلنا عليه كتاب واصل لعمرو والذى سبق ذكره، والذى أرسله إليه وفيه يذكر عمرا بكلام أستاذه، فى آخر درس لهما، وأن ذلك الدرس كان بمسجد رسول الله (ﷺ) بالمدينة، مما يقطع بأن واصلا وعمرا لم يفارقا أستاذيهما، بل استمرت العلاقة بينه وبينهما قائمة، والمودة باقية، وأنهما كانا يتنقلان معه حيث ذهب، حتى كان هذا المجلس الأخير بالمدينة بمسجد رسول الله (ﷺ)، ونحن نعلم أن الحسن كان يقيم بالبصرة وتوفى بها .

أما فيما يتعلق بالملاحظة الثالثة: فاننا نجد القاضى عبد الجبار يذكر فى أكثر من موضع فى مؤلفاته المختلفة ما يفيد أن قتادة بين دعامة السدوسى هو أول من أطلق على المعتزلة هذا اللقب، وأنه وصف به عمرو بن عبيد وأصحابه فيقول: "وإنما وقع هذا الاسم (أى المعتزلة) على عمرو بن عبيد وأصحابه بعد الحسن، لما اعتزلوا حلقه الحسن من حيث غلب عليها قتادة، وكان قتادة يشير إلى من يطلبهم فيقول هؤلاء المعتزلة" [1].

واعتماداً على هذا النص يمكن القول بأن الاعتزال نسب إلى عمرو بن عبيد وأصحابه بما فيهم واصل بن عطاء رفيقه فى تأسيس الاعتزال، نسب اليهم لاعتزالهم حلقه الحسن البصرى بعد موته، فكأن المعتزلة كفرقة لم تعرف بهذا الاسم إلا بعد وفاة الحسن البصرى فتكون العبارة الشهيرة والتى ذكرها معظم المؤرخين على لسان الحسن، ورأوا فيها سببا لتسمية المعتزلة بهذا الاسم وهى "اعتزلنا واصل" عبارة يمكن أن يثار الشك حولها، وفى كونها السبب فى تسمية المعتزلة بهذا الاسم، وبالتالى فى نسبتها إلى الحسن.

---

(١) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص١٦٦.

ووفقا لما ذكره المؤرخون الذين أوردوا هذه العبارة، تكون نشأة المعتزلة راجعة إلى الخلاف حول مرتكب الكبيرة، ذلك الخلاف الذى أدى بواصل بن عطاء ــ على حد قولهم ــ إلى اعتزال حلقه استاذه الحسن.

وغالب الظن ان هذا الخلاف حول مرتكب الكبيرة بين الحسن وواصل ،وقول واصل بالمنزلة بين المنزلتين، لم يكن هو السبب الرئيسى فى نشأة المعتزلة، إنما كان هناك ثمة أسباب أخرى بجانب هذا السبب لاتقل فى أهميتها عنه بل ربما تفوقه فى الاهمية.

ويؤكد القاضى عبد الجبار ذلك فى كتابه "المحيط بالتكليف" فيقــول: "ان السبب فى التسمية بهذا الاسم (أى المعتزلة) هو اعتزال عمرو حلقة الحســن (البصرى)، لوحشه لحقته من قتادة، فقال (أى قتادة) أصبح عمرو معتزليا " [1] .

ويوضح ذلك ماروا‌ه صاحب الأمالى من أن قتادة، كان يجلس مجلس الحسن البصرى بعد موته، وكان هو وعمرو رئيسين متقدمين فى أصحاب الحسن، فجرت بينهما نفرة، فاعتزل عمرو مجلس قتادة (وهو فى حلقة الحسن البصرى)، واجتمع عليه جماعة من أصحاب الحسن، فكان قتادة إذا جلس مجلسه، سأل عن عمرو وأصحابه، فيقول: مافعل المعتزلة، فسموا بذلك [2] .

ولنا أن نتساءل عن موضوع الخلاف بين قتادة وعمرو، غالب الظن أنه كان يدور حول مسألة التأويل العقلى ونقد الأحاديث وتأويلها التى تميز بها عمرو بن عبيد، وليس من قبيل المصادقة أن هذه النزعة العقلية تتطور بعد عمرو لتصبح منهجا عاماً للمعتزلة وتطبع عقائدها بهذا الطابع العقلى.

لهذا يمكن القول بأن مسألة مرتكب الكبيرة، ومبدأ المنزلة بين المنزلتين، الذى جاء به واصل لم يكن هو السبب الرئيسى والوحيد فى نشأة المعتزلة، بل إن

---

(١) القاضى عبدالجبار: المحيط بالتكليف، ص ٤٢٢.

(٢) الشــريف المرتضى: الأمالى، جــ ١، ص ١١٤، وانظر أيضا ابن خلكان: وفيات الأعيان، جــ ١، ص ٦٠٩.

مسالة التأويل العقلى أو النزعة العقلية بوجه عام والتى قررها عمرو بن عبيد، لاتقل أهمية عن المسألة الأولى فى نشأة المعتزلة، فقد ارتبط بها القول بالقدر والوعد والوعيد والتكليف بما يطلق، وكل هذه مسائل تقرر أصل العدل والذى يعد من أهم أصول المعتزلة، ولقد قرر عمرو هذه المسألة أكثر من واصل بن عطاء، واستدل عليها بدليل النقل والعقل معاً.

على أن مسألة المنزلة بين المنزلتين أخذت موقعا متقدما لأسباب سياسية، بينما هى فى حقيقتها مسألة شرعية، فهى تدور حول مقادير الثواب والعقاب، وهذا فيما يقول القاضى عبد الجبار لايعلم عقلا، إنما يعلم شرعا [1]، فالخلاف حولها خلاف فقهى بحت، غير أنها لارتباطها بالسياسة، دعمت بالدليل العقلى بجانب الدليل النقلى فاكتسبت طابعا عقليا.

لهذا كله نجد روايات غير اعتزالية تنسب الاعتزال إلى عمرو بن عبيد منها: ما يرويه ابن قتيبة من أن عمرو بن عبيد "كان يرى القدر، ويدعو اليه، واعتزل الحسن هو وأصحابه فسموا المعتزلة"[2]. وكذلك والسمعانى الذى يقول: "المعتزلى .. هذه النسبة إلى الاعتزال، وهو الاجتناب، والجماعة المعروفة بهذه العقيدة، إنما سموا بهذا الاسم لأن أبا عثمان عمرو بن عبيد البصرى، أحدث ما أحدث من البدع، واعتزل مجلس الحسن البصرى، وجماعة فسموا المعتزلة"[3] "والشريشى" الذى يقول عن عمرو بن عبيد: "رآه الحسن ــ يوما ــ فقال هذا سيد شباب أهل البصرة، إن لم يحدث، ثم أزاله، فقال بالعزل، ودعا إليه، وترك مذهب أهل السنة، واعتزل الحسن البصرى، ونسبت إليه المعتزلة "[4] وتشير هذه الرواية إلى سبب خلافه مع الحسن، وكانت حول التأويل العقلى للحديث، كما يعتبره ابن خلكان: شيخ المعتزلة فى عصره [5] وأيضا الحصرى الذى يقول، " وعمرو بن عبيد رئيس

---

(١) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٨.

(٢) ابن قتيبة : عيون الأخبار، جـ ١، ص ٢٤٣.

(٣) السمعانى : الأنساب، ص ٢٦.

(٤) الشريشى: شرح المقامات الحريرية، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

(٥) ابن خلكان: وفيات الاعيان، جـ ٣ ص ٤٦٠.

المعتزلة فى وقته، وهو أول من تكلم على المخلوق، واعتزل مجلس الحسن البصرى، وهو أول المعتزلة "[1] والذهبى الذى يصف عمرو بن عبيد بأنه " البصرى، الزاهد، العابد، المعتزلى، القدرى، صحب الحسن ثم خالفه، واعتزل حلقته، فلذا قيل المعتزلى" [2]، وهذا ما نجده أيضاً عند ابن حجر [3] والمقريزى [4]. وغيرهم[5].

من كل ماتقدم يمكننا القول: بأن الاعتزال لم يأت به واصل بن عطاء من المدينة كما يذكر الملطى [6]، وإنما تكون الاعتزال فى البصرة، فالمدينة لم تكن ميدانا للبحث الجدلى فى العقائد، وإنما كان علماؤها ــ فى هذا العصر ــ معنيين أساسا بالفقه والحديث وعلوم القرآن. ولم يكن الاعتزال سببه المنزلة بين المنزلتين فقط، وإنما كان سببه أيضاً نزعة عمرو العقلية فى مجال الحديث والتفسير، وهى نزعة تلائم طبيعة البصرة التى نشأ فيها، وكان واصل بن عطاء مخالفا لعمرو فى نزعته هذه، غير أنهما مالبثا أن التقيا فى آراء أخرى كثيرة منها المنزلة بين المنزلتين والقدر ...، وقد صحب عمرو واصلا صحبة طويلة، وكانت شخصية واصل من القوة إلى درجة أن كانت له الرياسة فضلا عن أنه كان يتمتع بنبوغ وحدة ذكاء ومهارة فى الرد على المخالفين وبلاغة شديدة فكان خطيب المعتزلة فى وقته، وبعد وفاته انتقلت الرئاسة فى المعتزلة إلى عمرو وامتدت فترة رئاسته فى المعتزلة إلى أكثر من ثلاثة عشر سنة.

---

(١) الحصرى: زهرة الآداب، جـ١، ص ١٤٣.

(٢) الذهبى: العبر فى خبر من غبر، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد، الكويت، ١٩٦٠، جـ١ ص ١٩٣. وأيضا: ميزان الاعتدال فى نقد الرجال، القسم الثالث، ص ٢٧٤.

(٣) ابن حجر: تهذيب التهذيب، جـ ٨، ص ٧٤.

(٤) المقريزى: الخطط المقريزية، مطبعة النيل، مصر، الطبعة الأولى، ١٣١٢هـ، جـ ٤، ص ١٦٤ – ص ١٦٥.

(٥) ومن الذين ينسبون الاعتزال إلى واصل وعمرو بلا تحديد انظر ماذكرنا آنفا من مصادر وأيضا المنية والأمل لابن المرتضى، ص ٤، وابن العماد: شذرات الذهب، جـ١، ص ٢١٠، وكذلك بعض المستشرقين مثل: ماكدونالد.

(٦) الملطى: التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع، ص ٣٠.

وقد أجمع المعتزلة على عقائد عامة شكلت فلسفتهم الكلامية، ولقبت هذه العقائد العامة بـــ "الأصول الخمسة" .

لقد أجمع المعتزلة على أصول خمسة، لا يعد معتزليا من لا يقول بها كلها، يقول الخياط : ولسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقوننا فى القول بالتوحيد ويقولون : بالتشبيه، وبشر كثير يوافقوننا فى العدل ويقولون بالجبر، وبشر كثير يوافقوننا فى التوحيد والعدل، وهم يخالفون فى الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال، حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: **التوحيد، العدل والوعد والوعيد، والمنـــزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر**[1] .

وعبارة الخياط تفيد تشابك الفرق الإسلامية، فالجهمية تشارك المعتزلة بعض آرائها، وكذلك القدرية، والخوارج تقترب فى بعض الآراء من المعتزلة، كما أن الزيدية تحتضن بعض آراء المعتزلة، وبعض المرجئة يترددون بين الإرجاء والاعتزال، فينسب للمعتزلة من ليس فيهم وطالما كان الأمر على هذا النحو، فان الأصول الخمسة هى المميزة لهم عن سواهم لأن المعتزلى هو الذى يعتقد بالأصول الخمسة .

غير أن عقائد المعتزلة العامة لم تتبلور فى صورة أصول خمسة إلا بعد أن اكتمل المذهب المعتزلى ونضجت موضوعاته، من هنا لا نجد ذكرا لمصطلح الأصول الخمسة فيما خلفه واصل بن عطاء أو عمرو بن عبيد، مؤسسا هذه المدرسة ولكن يبدو أنه من وضع تلاميذهما فيما بعد.

وقد وضح المصطلح لدى أبى الهذيل العلاف حيث كتب كتابا سماه "الأصول الخمسة" [2] كما كتب جعفر بن حرب كتابا سماه بهذا الاسم، كما فعل نفس الشيء القاضى عبد الجبار حيث كتب كتابا سماه " الأصول الخمسة ".

---

(١) الخياط : والانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ١٣٤.

(٢) النسفى : بحر الكلام فى علم التوحيد، ص ١٤ .

الأصول الخمسة أو العقائد العامة للمعتزلة:

أولاً : أصل التوحيد

هو أعظم الأصول أهمية فى مذهبهم، إذ تتفرع منه سائر الأصول الأخرى، والتوحيد لغة: هو ما يصير به الشيء واحدا، أما التوحيد فى اصطلاح المتكلمين: فهو العلم بأنه تعالى واحد، لا يشاركه أحد فيما يستحقه من الصفات نفيا وإثباتا، ولابد من اعتبار العلم والإقرار. ولقد دافع المعتزلة عن وحدانية الله فردوا على أهل الشرك الذين يثبتون مع الله إلها أو آلهة أخرى كالمجوسية بفرقها المتعددة، كما ردوا على الدهرية فى إنكارها لوجوده تعالى، وكانوا متحمسين لهذا الدفاع فخورين به ولهذا يقول الخياط فى معرض فخره بالمعتزلة بأنهم هم وحدهم المعنيين بالتوحيد والدفاع عنه من بين العالمين وإن الكلام فى التوحيد كله لهم دون سواهم، حيث يقول: وهل يعرف أحد صحح التوحيد، وثبت القديم جل ذكره واحدا فى الحقيقة، واحتج لذلك بالحجج الواضحة، وألف فيه الكتب ورد على أصناف الملحدين سواهم (أى سوى المعتزلة)، هذا على حين كان غيرهم من الناس منشغلين بالدنيا ومنغمسين فى ملذاتها ويجمعون حطامها.

لقد رأى المعتزلة تنزيه الله عن صفات البشر وأوغلوا فى تطبيق هذا المبدأ تطبيقا لقوله تعالى "ليس كمثله شيء" ولكن ما القول فى الآيات التى تصف الله بأوصاف الإنسان، إنها عندهم يجب أن تؤول، وفق المبدأ العام وهو مبدأ التنزيه، وكذلك الأحاديث يجب أن يقبل منها ما هو موافق للتنزيه، وهم فى قولهم بالتنزيه المطلق لم يذهبوا إلى حد القول بنفى الصفات عن الله نفيا مطلقا، ويتضح هذا من تعريفهم لله تعالى، والذي أورده فى اسهاب رجل من خصومهم وهو "الأشعرى" حيث يقول: "إن المعتزلة أجمعت على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"[1]، ليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم، ولا رائحة ولا مجسة ولا بذى حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول، ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع

(١) الشورى : آية ١١٠.

ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا يتبعض، وليس بذى أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذى جهات، ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان، ولا يجرى عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن، ولا يوصف بشىء من صفات الخلق الدالة على حدثهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات، وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار ولاتحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، **ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه**، ولا تجرى عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له، لم يزل أزلا أولا سابقا للمحدثات، موجودا قبل المخلوقات ولم يزل عالما قادرا حيا، ولا يزال كذلك، ولا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شىء لا كالأشياء، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له فى ملكه، ولا وزير له فى سلطانه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق، لم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شىء بأهون عليه من خلق شىء آخر، ولا بأصعب عليه منه، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، ليس بذى غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص تقدس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصاحبة والأولاد، هذا جملة قولهم فى التوحيد " (١) .

لقد آثرنا أن نورد النص كاملا لأهميته فى الدلالة على وحدانية الله وتنزيهه تعالى عن مشاركة سائر مخلوقاته على اختلافها، وهكذا جاء الله عندهم "متعال عن كل مخلوق، مجرد عن كل صفة يتصف بها المخلوق، متميز عنه تمام التميز، ومن ثم انتهوا إلى أن كل ما يخطر بالبال أو يتصور بالوهم فغير مشبه له، فهو القديم وحده ولا قديم سواه، فماهية العالم محدثة مخلوقة بينما ما هيته تعالى قديمة فهو الخالق للعالم من لاشىء، وليس على مثال سابق كما تقول الافلاطونية".

---

(١) الأشعرى : مقالات جـ١ ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

وهم فى سبيل إثبات ذلك التنزيه حاربوا فكرة التشبيه والتجسيم والتى سرت عدواها فى الإسلام من ديانات مختلفة [1] .

هذه الصورة التى قدمها الأشعرى عن التوحيد القائم على التنزيه عند المعتزلة، والتى أوردها بشكل محايد، تتفق مع صوراً أخرى قدمها لنا رجال المعتزلة :

فيقول الخياط: "ان الله واحد (ليس كمثله شيء) (لاتدركه الأبصار) ولا تحيط به الأقطار، وأنه لا يحول، ولا يزول، ولا يتغير، ولا ينتقل، وأنه (الأول والآخر والظاهر والباطن) وأنه (فى السماء إله وفى الأرض إله)" وأنه أقرب إلينا من حبل الوريد (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، ولا خمسة إلا وهو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر الا هو معهم أينما كانوا)، وأنه القديم وما سواه محدث" [2] .

كما يقول الكعبى: "المعتزلة مجمعة على أن الله جل ذكره، شيء لا كالاشياء وأنه ليس بجسم ولا عرض، بل هو الخالق للجسم والعرض، وأن شيئا من الحواس لا يدركه فى دنيا ولا آخرة، وأنه لا تحصره الأماكن، ولا تحده الأقطار، بل هو الذى لم يزل، ولا مكان ولا زمان ولا نهاية ولا حد، ثم خلق ذلك أجمع وأحدثه مع سائر ما خلـق من لاشيء، وأنه القديم كل ما سواه محدث، وهذا هو أصل التوحيد[3].

وهذا التمايز بين الله والعالم جعلهم يفسرون التوحيد على نحو " العلم بأن الله تعالى واحد لايشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذى يستحقه والإقرار به، ولابد من هذين الشرطين: العلم، والإقرار. لأنه لو (علم ولم يقره، أو أقر ولم يعلم، لم يكن موحدا" [4]، فتقضى وحدانية الله أن يمتنع أن يشاركه

---

(١) ابراهيم بيومى مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق جـ٢، ص ٣٩ وأيضا: النشار(الدكتور): نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ٤٩١،ص٤٩٢.

(٢) الخياط: الانتصار ص ٥.

(٣) الكعبى: مقالات الإسلاميين " باب ذكر المعتزلة " ص ٦٣.

(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٢٨.

شيء فى ماهيته وصفات كماله فهو المتفرد بالإيجاد والتدبير للعالم بلا واسطة ولا مؤثر من سواه [١] .

وبهذا قدم المعتزلة فلسفة التوحيد، تقضى على دعوى القائلين بالتثنية والتعدد، فقد كانوا حربا على الثنوية من: مانويه ومزدكية ..... وعلى الصابئة الذين قالوا بتعدد الآلهة فلا عجب أن جعلوا من أنفسهم المصححين للتوحيد والمدافعين عنه [٢] .

مشكلة الصفات الإلهية:

ناقش المعتزلة مشكلة الصفات الالهية، وحاولوا تفسيرها تفسيرا يعمق مفهوم الوحدانية.

فذهب واصل بن عطاء إلى نفى صفات البارى تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة، وكان يريد من وراء ذلك عدم إثبات قديم بجانب الذات الإلهية، لأن من أثبت معنى وصفة قديمة بجانب الذات فقد أثبت قديمين [٣] .

أما العلاف فاعتبر الصفات عين الذات فالصفات ليست حقيقية فى الذات متميزة عنها، بل هى الذات نفسها، تعبر عنها تارة بصفة، وتارة بصفة أخرى، بينما الذات هى هى لا قسمة فيها ولا تمييز، فالصفة ما هى إلا إثبات لذات واحدة نتكلم عنها على سبيل المجاز وانتهى إلى القول:"بأن الله عالم بعلم **هو هو**، قادر بقدرة هى هو، حى بحياة هى هو .... " وكذا فى باقى الصفات **الأخرى**، فالصفات هى الذات [٤] .

---

(١) والشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص ٥٨ ص ٥٩.

(٢) الخياط : الانتصار ص ١٣، ١٤.

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص ٥٣ .

(٤) الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص ٤٩ – ٥٠.

وحاول النظام أن يفسر الصفات على نحو أن مدلولها سلبي دائمـــا، فمعنى أن الله عالم إثبات لذاته ونفى الجهل عنه، ومعنى أنه قادر إثبات لذاته ونفى العجز عنه، وهكذا الشأن فى باقى الصفات [1] واختلاف الصفات راجع إلى اختلاف أضدادها المنفية عن الله، وليس فى هذا الاختلاف ما يؤدى إلى التعدد مطلقا [2] .

وكان معمر بن عباد أكثر شيوخ الاعتزال تدقيقا فى القول بنفى الصفات، وقد أحل لفظ "المعانى" محل "الصفات"، التى لا تعنى عنده إلا مجرد أمور اعتبارية، فذات الله واحدة، وما الصفات إلا معان ثانوية، وقد بالغ معمر فى نفى الصفات، إلى حد القول بأن لا يصح إن يقال أن الله قديم لأن ذلك يشعر بالتقادم الزمنى، ووجوده تعالى ليس فى زمان[3].

وجاء أبوهاشم الجبائى بنظرية شبيهة بنظرية معمر فى المعانى، فهى ترمى إلى إثبات أن الذات الإلهية واحدة، والصفات مجرد أحوال، والأحوال أمور اعتبارية فيقول الشهرستانى عنه " أما فى صفات البارى تعالى فقال الجبائى : عالم لذاته، قادر حى، لذاته، ومعنى قوله لذاته أى لا يقتضى كونه عالما صفة، هى حال علم، أو حال يوجب كونه عالما، وعند أبى هاشم هو عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة هى صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا " [4] وللبارى تعالى فى كل معلومة حال غير الأحوال، التى كان لأجلها عالما بالمعلومات الأخرى، وكذلك فى كل مقدور حال مخصوص وعليه فأحوال البارى عز وجل فى مقدوراته ومعلوماته لا نهاية لها لأن مقدوراته ومعلوماته لا نهاية لها.

---

(١) الاشعرى: مقالات الإسلاميين جـــ١ ص ١٦٦ - ص ١٦٧، جـــ٢، ص ٤٨٧.

(٢) أبوالوفا الغنيمى التفتازانى (دكتور): علم الكلام وبعض مشكلاته ص١١٧، وإبراهيم مدكور (دكتور) فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق جـــ١، ص٤٢.

(٣) الشهرستانى: الملل والنحل جـــ١ ص ٨٣ وابراهيم مدكور (دكتور): فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق جـــ١ ص ٤٢.

(٤) الشهرستانى: الملل والنحل جـــ١ ص ١٠١ ونهاية الاقدام ص ١٨٠، ص ١٩٨.

غير أن هذه الأحوال لا يمكن التمييز بينها وبين الذات تمييزا حقيقيا وانما تمييزا اعتبارياً ومن هنا فان الأحوال لا تعرف إلا مع الذات[1] فهى مفهومات تدرك بها الذات كما تدرك الجزئيات بواسطة المعانى الكلية فهى أشبه بالاعتبارات العقلية، أو الوجوه المعنوية لذات واحدة بها تعرف وبها تتميز عن غيرها [2] .

وهكذا تكون الأحوال مرتبطة بالاعتبارات العقلية، التى ليس لها وجود حقيقى وإنما وجودها اعتبارى مجازى بها تعرف الذات .

ويبدو أن هذا مادعى الجبائى إلى القول بأن الأحوال لا موجودة ولا معدومة بمعنى أنها ليس لها وجود عينى متحقق بجانب الذات، وإنما هى اعتبارات عقلية، أى موجودة فى الأذهان، فتكون معدومة بمعنى أنها معلومة، لأن المعدوم هو المعلوم عندهم. ولما كانت كذلك فهى لاموجودة، أما كونها لا معدومة أنها موجودة متصورة فى الأذهان [3] .

ومن الملاحظ أن قول الجبائى بالأحوال على هذا النحو قد اقترب به من قول السلف إلى حد ما، فسلم بالصفات، ولكنه سلم بها كمجرد أحوال يدركها الذهن وليس لها وجود مستقل عن الذات، أى لا وجود لها فى الخارج، وهذا يعنى أنه وقف موقفا وسطا بين رأى المعتزلة فى نفى الصفات ورأى أهل السنة فى إثباتها فقد كان أبو هاشم فى الحقيقة يثبت الصفات على وجه ثم يعود فينفيها على وجه آخر[4]، ولعل هذا ما يسر للباقلانى والجوينى من أئمة الأشاعرة الأخذ بفكرة الأحوال [5] .

---

(١) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٨٢، وأصول الدين ص ٩٢ والشهرستانى الملل والنحل جـ ص ١٠٢، ونهاية الاقدام ص ١٣٧، وزهدى جار الله المعتزلة ص ٦٩.

(٢) أبوالوفا التفتازانى (دكتور): علم الكلام وبعض مشكلاته ص ١٢٠.

(٣) الشهرستانى: نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ١٤٨ - ١٤٩.

(٤) أبو الوفا التفتازانى (الدكتور): علم الكلام وبعض مشكلاته ص ١٢٠.

(٥) الشهرستانى: نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ١٣١ إبراهيم مدكور (دكتور) : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق جـ١ص ٤٣.

وحقا ما لاحظه ابن تيمية من أن فى كلام بعض الاشاعرة شيئا من نفى الصفات الذى أخذوه عن المعتزلة [1]. كما أن الغزالى قد ذهب إلى أننا يجب ألا نكفر المعتزلة لقولهم بنفى الصفات [2] .

ولا شك أن المعتزلة فى قولها بعلاقة الذات بالصفات كانت متأثرة بقولها فى المعدومات فكما أن إثباتها للمعدومات فى حالة العدم لايفيد أن لهذه المعدومات وجودا عينيا متحققا فى حالة العدم، فكذلك إثباتهم للصفات لايعنى أنهم اعتبروا أن لهذه الصفات وجودا عينيا متحققا مستقلا عن الذات، وإنما هى مجرد اعتبارات عقلية أو وجوها للذات أو انها تفيد معانى سلب اضدادها على الذات الالهية، والمعتزلة لا تكون بهذا من نفاة الصفات بمعنى التعطيل كما لقبهم خصومهم بذلك أو على طريقة الجهمية فى نفى الصفات نفيا مطلقا [3]. على أننا يجب أن نلاحظ ملاحظة مهمة فى هذا الصدد خاصة بصفة الكلام .

فالقرآن كلام الله، صفة من صفاته، والمعتزلة لم ينكروا الصفات ــ كما أوضحنا ــ ولكنهم قالوا إنها عين الذات، بمعنى أنهم أنكروها أشياء أو ذواتا قديمة وراء الذات، لأن هذا يؤدى إلى تعدد القدماء، إلا أنهم شذوا عن هذه القاعدة فى صفة الكلام فلا يمكن أن تصوره صفة لله تعالى هى ذاته كالعلم والقدرة، وانتهوا إلى القول بأن الكلام مخلوق، فإن الله تعالى تكلم ولكن لا بكلام قديم، بل بكلام محدث، يحدثه وقت الحاجة إلى الكلام ــ وأن هذا الكلام المحدث ليس قائما به تعالى بل خارجا عن ذاته العلية، يحدثه فى محل فيسمع من المحل، ولذا فقد اشترطوا فى المحل أن يكون جمادا حتى لا يكون هو المتكلم به دون الله[4]. ذلك

---

(١) ابن تيميـــة: بغية المرتاد فى الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ويدعى أيضا " السبعينية "، ص ١٠٨.

(٢) الغزالى: المنقذ من الظلال ص ٣٤ – ص ٣٥.

(٣) لويس جارديه، والأب وجورج قنواتى: فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية نقله إلى العربية صبحى الصالحى (دكتور) وفريد جبر (الآب الدكتور)، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٦٧ الجزء الأول ص ٨٣.

(٤) المصدر نفسه: ص ٥٤، ص ٥٨.

لأن حقيقة المتكلم هو من فعل الكلام لا من قام الكلام به[1] ولهذا اضطروا إلى تأويل قوله تعالى ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ أن الله خلق كلاما فى شجرة وخرج منها الكلام فسمعه موسى[2]. ولعل المعتزلة لجأوا إلى القول بخلق القرآن حتى ينفوا كونه قديما، وذلك ما يتعارض مع الوحدانية المطلقة لله، على أن المعتزلة قد استندوا إلى كثير من الآيات القرآنية لإثبات كون القرآن مخلوقاً من قبيل قوله تعالى ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ والمجعول مخلوق، وقوله تعالى ﴿الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ وكل محكم له محكم مفصل والله تعالى هو محكمه ومفصله، كذلك قوله تعالى ﴿نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاء مَا قَدْ سَبَقَ﴾ فأخبر أنه قصص أحدثها ثم أحدث هذه الأخبار عنها، ونحو قوله تعالى ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ فهذا يدل على إحاطه القرآن باللوح ولا يحاط إلا بمخلوق وغير ذلك من الآيات.

ولكى تحافظ المعتزلة على التنزيه قامت بتأويل كل الآيات التى ورد فيها صفات كالوجه واليد والجنب .. وغير ذلك مما يوحى بمشابهة بين الله بمخلوقاته، **ومن هنا أنكروا الرؤية والجهة** لأن الرؤية لا تتم إلا باتصال شعاع الرائى بالمرئى فهى لا تتعلق إلا بموجود ولذلك فإنهم نفوها نفى استحالة، وهم فى ذلك اعتمدوا على بعض من آيات القرآن نحو قوله تعالى: ﴿ لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ وقوله تعالى لموسى ﴿لن ترانى﴾ أما الآيات التى أجازت الرؤية كقوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ فيتأولونها على أن النظر الوارد فيها هو انتظار الجزاء والرحمة لا الرؤية البصرية وإن كان بعض من المعتزلة أجاز الرؤية القلبية. وهم جميعا عدوا الرؤية البصرية مستحيلة ومن قال بها فقد كفر.

العــــدل:

كان هذا الأصل يستخدم مع الأصل الثانى للدلالة عليهم، أو بالأحرى كانوا هم أنفسهم يتباهون بأنهم أهل العدل والتوحيد، ولقد اعتبر المعتزلة العدل الإلهى صفة من صفات الله تعالى، والعدل لغة مصدر عدل يعدل عدلا وهو ماقام فى

(١) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٢٨٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٩ – ص ٢٨٠ .

النفوس أنه مستقيم وهو من أسماء الله العدل، لأنه لايميل به الهوى فيجور فى الحكم [1] ومفهوم العدل عند المعتزلة يقترب كثيرا من هذا المعنى اللغوى، حيث يقول القاضى عبدالجبار: ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم فالمراد أنه لا يفعل القبيح ولايختاره، ولايخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله تعالى كلها حسنة[2] ولقد عبر الشهرستانى عن العدل عند المعتزلة بقوله " هو ما يقضيه الفعل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة[3]، وظاهر من قول المعتزلة بأصل العدل أنهم وضعوا معايير أو مقاييس للفعل الإلهى حتى يوصف بالعدل، يمكن أن نلمسها فى قول القاضى عبد الجبار بعلوم العدل والتى يذكرها فى قوله :" وأما علوم العدل فهو أن يعلم أن أفعاله الله تعالى كلها حسنة، وأنه لايفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأنه لايكذب فى خبره، ولايجور فى حكمه، ولايعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولايظهر المعجزة على يد الكذابين، ولايكلف العباد مالايطيقون، ولايعلمون، بل يقدرهم على ماكلفهم ويعلمهم صفة ماكلفهم، ويدلهم على ذلك، ويبين لهم، ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حى عن بينة، وأنه إذا كلف المكلف، وأتى بما كلف على الوجه الذى كلف، فإنه يثيبه لامحالة، وأنه سبحانه إذا آلم وأسقم، فإنما فعله لصلاحه ومنافعه، وإلا كان مخلا بواجب، وأن يعلم أنه تعالى أحسن نظرا بعباده منهم لأنفسهم [4]

وانطلاقا مما تقدم يمكن القول بأن هناك ثلاث مسائل مهمة تحدد مفهوم العدل عند المعتزلة وهى:

---

(١) ابن منظور : لسان العرب، مادة، عدل.

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٤.

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل، جـ ١١، ص ٤٢.

(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الصول الخمسة، ص ١٣٣ وانظر أيضا: المختصر فى أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد جـ ١ ص ٢٠٢، والمغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ ٦ ،(١)، ص ٣ والمحيط بالتكليف، ص ٢٢٨، وطبقات المعتزلة، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٤١.

أولاً : أن أفعاله تعالى كلها حسنة.

ثانياً : أن الله تعالى حكيم.

ثالثاً : عناية الله بالإنسان.

ونبدأ أولاً: ببيان: أن أفعاله تعالى حسنة:

يقرر القاضى عبد الجبار أن أفعاله تعالى كلها حسنة، ذلك لأنه تعالى عالم بقبح القبيح ومستغن عنه، وعالما باستغنائه عنه، ومن ثم لايختار القبيح بوجه من الوجوه، ويفصل القاضى هذا الدليل بقوله : إن الدليل قد دل على أنه ــ تعالى ــ عالم بقبح القبيح، لأنه تعالى عالم لذاته، ومن حق العالم لذاته أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها، ومن هذه الوجوه قبح القبائح، كما أن الدليل قد دل ــ أيضا ــ علـى أنه تعالى مستغن عن القبيح، وذلك بأنه تعالى غنى على الإطلاق، فلاتجوز عليه الحاجة أصلا، سواء أكانـت نفعـا يحصله أو دفع مضرة وإذا ثبت ذلك كله، فهو تعالى لايختار القبيح بوجه من الوجوه (١).

والقاضى يعتمد فى استدلاله ــ المتقدم ــ على قياس الغائب على الشاهد، ذلك لأنه يرى أن الدلالة لاتختلف شاهدا وغائبا، ويطبق دليله على النحو التالى: أننا ــ نعلم ــ ضرورة فى الشاهد، أن أحدنا لو كان يعلم قبح القبيح، وأنه فى غير حاجة إليه فإنه لايختاره أبدا، ولايقدح فى ذلك مانجد عليه بعض الناس الذين يبيحون اغتصاب أموال بعضهم البعض، فما ذلك إلا لأنهم يجهلون قبح الاغتصاب، أو يعتقدون حاجتهم إليه (٢).

وهكذا يقرر المعتزلة أن الله لايفعل إلا الحسن، ويتنزه عن فعل القبيح، ومن ثم فهو لايفعل الظلم الذى هو نقيض العدل، والذى هو فيما يقول القاضى: "كل ضرر لانفع فيه، ولادفع ضرر، ولا استحقاق، ولا الظن للوجهين المتقدمين"(٣).

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٣٠٢ – ص ٣٠٣.

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الصول الخمسة، ص ٣٠٣.

(٣) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ ٦، (١)، ص ١٨٥ – ص ١٨٦. وأنظر أيضا : طبقات المعتزلة، ضمن كتاب " فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة " ص ١٤١.

وهذا هو الظلم ــ الذى ــ يتنزه الله عن فعله، مع قدرته عليه، ولكنه لحكمته تعالى وعدله لايفعله بعباده، وإلى هذا يذهب جمهور المعتزلة، يقول القاضى: والذى يذهب إليه شيوخنا: أبو الهذيل، وأكثر أصحابه، وأبو على، وأبو هاشم، رحمهم الله، أنه يوصف بالقدرة على مالو فعله لكان ظلما، وكذبا، وإن كان تعالى، لايفعل ذلك، لعلمه بقبحه، وباستغنائه عن فعله [1] ويستند القاضى عبدالجبار فى إثبات ذلك على أدلة منها: أن القبيح، مثل الحسن، فى الجنس، فالقبيح لايخالف الحسن إلا فى الوجه الذى يقع عليه، وعلى هذا يجب أن يكون القادر على القبيح قادرا على الحسن، لأن القادر على الجنس قادر على كل أنواعه[2]. ومنها أيضا: أن من حق القادر على الشئ: أن يكون قادرا على فعل ضده، وهو القبيح، ولما كان الله عادلا، فهو قادر على نقيض العدل، وهو الظلم [3] .، كما استدل بالكثير من الآيات القرآنية الكريمة، والتى تمدح فيها سبحانه بنفى الظلم عن نفسه، وذلك نحو قوله تعالى ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[4] .، وقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾[5] وقوله تعالى ﴿وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [6]. ولايحسن من الله تعالى أن يتمدح بنفى الظلم عن نفسه، وهو غير قادر عليه، ولكنه يتمدح بعدم فعله لصلاح العباد ونفعهم [7] .

---

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ ٦ (١)، ص ١٢٨، على أن هناك من المعتزلة من نفى قدرة الله على فعل الظلم، كالنظام (انظر: الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ ١، ص ٢٥١، وابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ ٣، ص ٩٨، ص ٩٩، والخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ٤٥)، والأسوارى والجاحظ (انظر: الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ ٢، ص ٢٠٨، القاضى عبد الجبار: المغنى فى ابواب التوحيد والعدل، جـ٦، (١) ص ١٢٧، وشرح الأصول الخمسة، ص ٣١٣).

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ ٦، (١)، ص ١٢٩، والمحيط بالتكليف فى العقائد، ص ٢٤٥.

(٣) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٣١٤، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، حـ ٦،(١) ص ١٣١، والمحيط بالتكليف، ص ٢٤٧.

(٤) فصلت آية ٤٦.

(٥) النساء آية ٤٠.

(٦) الكهف آية ٤٩.

(٧) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٣١٥ - ٣١٦.

ويقرر القاضى أن أولئك الذين نسبوا الشر إلى الله تعالى، قد غابت عن أنظارهم وجوه الحسن فى أفعاله تعالى، فظنوها كذلك، على نحو ماظنوا فى الآلام – مثلا – أنها شر، وغاب عنهم أنها قد تحسن من الله تعالى، إذا وقعت على وجه حسن نحو أن تكون مستحقة كالعقاب الذى ينزله الله بالعصاة فى الآخرة، أو أمره تعالى بتعجيل عقابهم فى الدنيا بهذه الآلام، وكالأمراض – أيضا – التى ليست شرا، لأن الله تعالى يفعلها للاعتبار بشرط التعويض عنها [1] .

وصفوة القول: إن القاضى يقرر أن أفعاله تعالى كلها خيرة، لأنها تصدر وفق حكمته، ومن ثم يلزمنا أن نعرض لبيان حكمته تعالى .

ثانياً: الحكمة الإلهية :

تقوم الحكمة الإلهية – عند القاضى – على مبدأين هما نفس المبدأين اللذين قامت عليهما حسن أفعاله تعالى، هذان المبدآن هما: **الأول:** أن الله تعالى عالم لذاته، ومن حق العالم بذاته، أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها، والثانى: أنه غنى على الإطلاق، لاتجوز عليه الحاجة، سواء أكانت نفعا يحصله، أو دفع مضرة.

ومن مقتضيات هذه الحكمة أن تكون أفعاله تعالى هادفة لتحقيق أغراض وغايات، ذلك لأن الفعل الخالى من الغاية والغرض، فعل يوصف بالعبث، تعالى الله عن ذلك، غير أن الغاية والغرض لا يعودان إليه، لأنه غنى على الإطلاق، وإنما يعودان إلى نفع عباده وصلاح أمرهم [2]. ويروى الشهرستانى أن المعتزلة قالت: "الحكيم لا يفعل فعلا إلا لحكمة وغرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث، والحكيم من يفعل أحد أمرين" إما أن ينتفع به أو ينفع غيره، ولما تقدس الرب تعالى عن الانتفاع، تعين أنه إنما يفعل لينتفع غيره [3]. كما يضيف

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ ٦ ،(١)، ص ٣٤- ص ٣٥.

(٢) الجرجانى: شرح المواقف، ص ٥٣٨، والدوانى: شرح الدوانى على العقائد العضدية ص ٨٥

(٣) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٣٩٧ – ص ٣٩٨.

الشهرستانى إلى ذلك أنهم ذهبوا إلى أنه " قد قام بالدليل على أن الرب تعالى حكيم، والحكيم من تقوم أفعاله على إحكام وإتقان، فلا يفعل فعلا جزافا، فإن وقع خير فخير، وإن وقع شر فشر، بل لابد وأن ينحو غرضــا، ويقصد صلاحا، ويريد خيرا، ثم إن النفع ينقسم إلى ما يرجع إلى الفاعل، إن كان محتاجا إليه، أو إلى غيره " والله متقدس عن الانتفاع، فتعين أنه إنما يفعله لينفع غيره [1].

على أن التماس الغاية فى أفعاله تعالى أو تعليلها، قد صور لدى خصوم المعتزلة من الأشاعرة والظاهرية على أنه تقييد للإرادة والسلطة الإلهية، وكان أبرز ما احتجوا به الاعتراض التالى: أن الله ـ تعالى ـ طالما كان عالما بعلم قديم، فليس هناك حاجة لاشتراط العلة فى أفعاله، وإنما تشترط العلة والغرض فى أفعال الإنسان الذى لايبلغ حد الكمال بفعله، وقريب من هذا ما انتهى إليه فلاسفة الإسلام، لما يرونه من أن الخلق لا لغرض أكثر تمشيا مع تنزيه الله عن القول بأن الخلق صدر لغرض لما فى ذلك من احتمال النقص .

غير أن القاضى يرى أن القول بالغرض والغاية لا يؤدى إلى التنقيص أو التقييد من إرادة الله تعالى أو قهره، ذلك لأنه يرى فى التعليل بحثاً فى أوجه الحكمة، أى بحث فى الدواعى التى رجحت فعل الفعل، وليس بحثاً فى العلل الموجبة بالضرورة للفعل، فالقاضى يفرق بين معنيين للعلة :المعنى اللغوى للعلة، وهى ماله يفعل الفاعل أو لايفعل من الدواعى وغيرها، وبهذا المعنى وصف الفقهاء ماتتعلق الحكمة به من الأوصاف، وصفوه بأنه علة لأنها عندهم سبب الحكمة، والوجه فى حسن اعتقاده، والمعنى الثانى للعلة: وهو ما اصطلح عليه المتكلمون من أنها السبب الموجب للفعل، والقاضى يقصد المعنى الأول، اعتمادا على أنه يرى أن استعمال لفظ " ما " فى الاصطلاح لايمنع من استعماله اللغوى[2].

---

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام : ص ٤٠٠.

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ ١١، ص ٩٨.

وإذا كان الأشعرية والظاهرية قد عارضوا القول بغائية أفعاله تعالى بمعنى رفض تعليلها، فإن الماتريدية لم يروا بأساً من القول بالحكمة فى أفعاله تعالى، كما أن متأخرى الأشعرية مالوا إلى ذلك أيضا.

وإذا كان الأمر على هذا النحو فإن المعتزلة راحوا يلتمسون أوجه الحكمة فى أفعاله تعالى، ومن ثم راحوا يلتمسون حكمة أفعاله فى الكون على النحو التالى:

يقر المعتزلة أن حكمته تعالى تقضى بأن خلقه للعالم إنما يكون لغاية هى نفع الإنسان، وهذه الغاية ظاهرة لمن أراد أن يتأملها بالعقل فضلا عن أنها منصوص عليها فى السمع .

إن العقل ليشهد بأن حكمة الله اقتضت إظهار آيته فى الكون ليستدل بها الإنسان على وحدانيته، ويتوصل بها إلى معرفته، وعبادته، ويستوجب بذلك الثواب [1].

كما أن الآيات القرآنية قد دلت أيضا على خيرية أفعاله فى الكون، وذلك فى نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاء وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ﴾[2]، والتى يذهب الزمخشرى فى تفسيرها إلى أن المراد بهذه الآية هو أنه تعالى ما سوى هذا السقف المرفوع وهذا المهاد الموضوع، ومابينهما من أصناف الخلائق، مشحونة بضروب البدائع والعجائب، كما تسوى الجبابرة سقوفهم وفرشهم، وسائر زخارفهم للهو واللعب، وإنما سواها للفوائد الدنيوية، والحكم الربانية، لتكون مطارح افتكار واعتبار واستدلال ونظر للعباد، مع مايتعلق بها من المنافع [3]. وقوله تعالى أيضا: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾[4]. وهذا يعنى أن الله

---

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٤٠١.

(٢) سورة الأنبياء آيه ١٦، ١٧.

(٣) الزمخشرى : الكشاف، جـ ١، ص ٢٤٧.

(٤) الأنعام آية ٧٣.

تعالى أراد ألا يكون شئ من مفردات الخلق إلا لحكمة وصواب [١]. وكذلك في قوله تعالى: ﴿ أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاء بَنَاهَا رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءهَا وَمَرْعَاهَا وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ ﴾ [٢] فإن هذه الآية الكريمة تشير فيما يقول الزمخشرى إلى أن الله جعل مافى الكون ملائما للإنسان، فهكذا جعل الليل مظلما، ليلائم نوع الإنسان، والنهار مبصراً ليلائم معاشه، وفجر العيون ماءً لتخرج الزرع، لكى ينتفع بها الإنسان وكذلك إنعامه، لأن منفعتها مردودة إليه [٣] إلى غير ذلك من الآيات التى تشير إلى أن العالم بجميع مخلوقاته إنما خلقه الله تعالى لنفع الإنسان [٤].

وفى هذا يقول الجبائى وابنه أبو هاشم: إن الله لم يدخر عن عباده شيئا مما علم أنه إذا فعله بهم أتوا بالطاعة والتوبة، لأنه قادر عالم جواد حكيم، لايعجزه عطاء، ولاينقص من خزائنه، ولايزيد من ملكه الادخار[٥]، فكل شيء فى هذا العالم يتجه نحو الصلاح العام. ولعل من أقوى الأدلة التى تشهد بهذا الصلاح العام فى العالم تلك الملاءمة التى ندركها ـــ فى عصرنا ـــ بعد تطور العلم، بين الإنسان والعالم الذى يعيش فيه، فنجد أن كل ما خلقه الله فى هذا العالم ملائم لحياة الإنسان [٦].

ولكن قد يعترض على هذا الصلاح العام الذى يسود العالم ويحكمه، بأن العالم طافح بالبشر، فهو يعج بضروب شتى من البلايا والمحن والكوارث والأمراض

---

(١) الزمخشرى : الكشاف، جـ ١، ص ٢٩٨.

(٢) النازعات آية ٢٧-٣٣.

(٣) الزمخشرى : الكشاف، جـ ٢، ص ٥٢٢.

(٤) انظر على سبيل المثال: سورة الرعد آية ٣،٤، وانظر الزمخشرى: الكشاف، جـ ١ ص ٤٨٨، وأيضا سورة المؤمنون آية ١٨، ١٩، وانظر الزمخشرى: الكشاف، جـ ٢ ص ٧٠، وسورة الواقعة آيات ٦٨-٧٤، وأيضا الزمخشرى: الكشاف، جـ ٢ ص ٤٣٢.

(٥) الشهرستانى : الملل والنحل، جـ ١، ص ٨٤.

(٦) الدكتور أبو الوفا التفتازانى : الإنسان والكون فى الإسلام، ص ٧٤.

والأسقام والعاهات والآفات، هذا فضلا عن الموت المتربص بالإنسان!، ويستحيل عليه أن يفلت من قبضته!! .. أليس هذا كله يجعل الإنسان يشك فى هذه النزعة التفاؤلية التى أثارها المعتزلة ورأوها سائدة فى العالم !! .

فى الواقع قد أشاع الملاحدة اعتراضات متشائمة من هذا القبيل، وقد أورد القاضى نفسه على لسانهم هذا الاعتراض: إنه لو كان لهذا العالم صانع حكيم، لكان لايحسن منه خلق هذه السباع الضارية الخبيثة نحو: الذئب والأسد والنمر، والحيوانات المؤذية القاتلة، والصور القبيحة المستنكرة مثل: الحيات والعقارب (١).

وهذا عين ماروى عن ابن الراوندى فى كتابه "التعديل والتجوير"حيث زعم فيه: أن من أمرض عبيده وأسقمهم، فليس بحكيم فيما فعل بهم ولا ناظر لهم، ولا رحيم بهم، كذلك من أفقرهم وإبتلاهم، وأنه ليس بحكيم من أمر بطاعته من يعلم أنه لايطيعه، وأنه من خلد من كفر به وعصاه فى النار طول الأبد، سفيه غير حكيم، ولا عالم بمقادير العقاب على الذنوب (٢).

ويدحض القاضى عبد الجبار ــ معبرا عن رأى المعتزلة ــ هذا الاعتراض بالقول: بأن هذه المخلوقات الضارة قد خلقت لأغراض حكيمة، تتمثل فى نفع هذه الحيوانات **أولاً**، ثم نفع العباد **ثانياً**، أما نفع هذه الحيوانات: فهو التفضل عليها **بالإحياء**، ونعمة الإيجاد، وخلق الشهوة والمشتهى، وأما نفع العباد: فإن فى هذه الحيوانات منافع للعباد فى الدين والدنيا، فأما المنافع الدنيوية: فإن الترياق من العقارب والحيات أصل فى دفع السمومات، وأما المنافع الدينية: فإنه فى مشاهدة هذه الصور المنكرة، والحيوانات المؤذية، الكريهة المنظر، ما يجعل الإنسان يحترز من عذاب الله، المشتمل على أضر من هذه الحيوانات كلها، فتكون لطفا له يقربه من الطاعة ويبعده عن المعصية (٣). فيكون خلق الحيات والعقارب والسباع لضرب من المصلحة، من حيث يدعو الخوف منها والتوقى، اتقاء النار، بمجانبة المعاصى،

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٥٠٥.

(٢) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ٢٠.

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٥٠٥ – ص ٥٠٦.

وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاء وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾(١). فإن جميع ماخلقه الله، خلقه لحكمة، ومصلحة، والذى يظن خلاف ذلك، فهو يماثل ظن الكافرين بالله (٢).

وهكذا يفسر القاضى الشرور فى ضوء الصلاح العام الذى يسود العالم، كخلق هذه المخلوقات الضارة، ومايفعل من أمراض وآلام بالعباد، فإنما يكون لمصلحتهم، لأنهم إذا اعتبروا بما نزل بهم، كانوا أقرب إلى الطاعة، خوف الزيادة فى الأمراض، فضلا عن أن الله يعوضهم فى الآخرة، فيكون لهم فى ذلك مصلحة عظيمة، لدرجة أن صاحب البلاء ــ فيما يقول القاضى ــ إذا شاهد ما أعد له من أعواض ود لو زاد بلاؤه (٣).

وعلى هذا يمكننا القول بأن القاضى ــ معبرا فى ذلك عن رأى المعتزلة ــ لاينكر وجود الشر فى العالم، ولاينكر نسبة الشر إلى الله ولكن مع اعتراف القاضى وسائر المعتزلة ــ بأن العالم ملىء بضروب الشر الميتافيزيقية: كالموت، والشر الطبيعى كالكوارث والبراكين والزلازل والجدب، وهلاك الزرع ....، بأن هذه الشرور جميعها من فعل الله، إلا أن الله تعالى لا يوصف بأنه فاعل للشر، ولا مريد له، ولم يقض به، ذلك لأن الأمر لو كان على هذا النحو، لكان اللــه تعــالى ظالما !!، فضلا عن أن التكليف الذى كلف عباده به يصبح تكليفا بما لايطاق، وهو الظلم بعينه !!، تعالى الله عن ذلك (٤). إن هذه الشرور ليست شرورا على سبيل الحقيقة، وإنما يطلق الناس عليها ذلك مجازا لا حقيقة، ذلك لأنها فى حقيقتها خير وصلاح للعباد، يختبر الله بها عباده، ليقربهم إلى الطاعة بالصبر عليها، وإنما الشر الحقيقى هو مايقع من معاصى العباد بإرادتهم وقدرتهم وعلمهم به (٥).

---

(١) سورة ص آية ٢٧.

(٢) القاضى عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، جـ ١، ص ٢١٨ وانظر أيضاً ص ١٨٠-ص ١٨١ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين، ص ٢٢٧.

(٤) القاضى عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، جـ ١، ص ٢١١ وانظر أيضا طبقات المعتزلة، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٤٧، ص ١٤٨، ص ١٦٨، ص ١٧٩ - ص ١٨١.

(٥) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٧٩.

وصفوة القول إن المعتزلة تقيم تفسيرها للشرور الكونية، اعتمادا على القول بأن أفعال الله تعالى غايتها صلاح الإنسان ونفعه ،والصلاح ضد الفساد، وهم بهذا ينزعون منزعا إنسانيا خالصا، فصح أن يقال إن تفسيرهم يمكن أن يكون زادا للإنسان فى سعيه إلى الخير، من حيث إن الإنسان ممتحن بالنعم والنقم معا، وليس عليه إلا أن يكون صالحا، أصابــه الخيــر أم الضر، فلا تفتنه النعمة، ولايجزع عند البلاء .

وهذا تفسير يتفق تماماً مع مانبه إليه الشرع، حيث لم يسم المصائب التى تنزل بالعباد شراً، بل سماها بلاء وفتنة ومحنة، وإذا وردت تسميتها أحيانا بـــ "الشر" فهى تسمية ليست على سبيل الحقيقة، وإنما هى من قبيل المجاز [١].

ثالثاً: عناية الله بالإنسان (فيما يتعلق بالتكليف الشرعى)

سنتناول فى إيجاز بيان عناية الله بالإنسان فى جانب من أهم جوانبه وهو التكليف، فطالما أن أفعاله تعالى حسنة على الإطلاق، وتهدف إلى خير الإنسان وصلاحه، والتكليف فعل من أفعاله، فلابد وأن يكون التكليف فى صالح العبد ومن هنا فإن المعتزلة تقول بوجوب تكليف الله لعباده وذلك لنفعهم وليحقق لهم التمتع بما أعده من ثواب للطائعين منهم هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن فى عدم تكليفهم إغراء لهم بارتكاب القبائح والمعاصى وفى ذلك ضررا بهم.

وكذلك يمكن القول بأن فلسفة كفلسفة المعتزلة تؤمن بالعدالة الإلهية وبحرية الإرادة الإنسانية لابد لها من وجود نظرية تجعل الله مريدا لهداية الإنسان بعد أن خلقه كائنا مسئولا مكلفا وبعد أن ركب فيه نزعات الشهوة للقبيح، فضلا عن غواية الشيطان له، وهذا ماعرف عند المعتزلة بنظرية **اللطف الإلهى ووجوبه على الله**

وفيما يلى نحاول الكلام فى إيجاز لبيان هذه المسألة على النحو التالى:

(١) الدكتور محمد السيد الجليند: فى الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الإسلام، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٩٠، ص ١٤١.

(أ) اللطف الإلهى ووجوبه على الله تعالى :

يعرف القاضى عبد الجبار ـ بادئ ذى بدء ـ اللطف الإلهى فيقول اعلم أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبح، أو ما يكون عنده أقرب إلى اختيار أو ترك القبيح مع تمكنه من الفعل فى الحالين (أى فى حالة وجود الفعل وعدمه) [1]، على أن الأسماء التى تطلق على اللطف قد تختلف فقد يسميه البعض "توفيقا" وقد يسميه البعض الآخر "عصمة ".. إلى غير ذلك من الأسماء .

ونظرية اللطف الإلهى عند المعتزلة مستمدة من فكرتهم عن العناية الإلهية التى اقتضت أن تهب الإنسان الدواعى والصوارف التى تدعوه إلى فعل الحسن وتصرفه عن ارتكاب القبيح، وذلك فى مقابل ماخلق فى الإنسان المكلف من شهوة حتى لا تكون الدواعى إلى الشر ـ لدى الإنسان ـ أرجح من دواعى الخير الأمر الذى يتعارض مع المسئولية والجزاء، وذلك لأن الشهوة فى الإنسان داعية فى الغالب إلى الرذيلة، ومن ثم كان اللطف فى الفعل يجرى مجرى الدواعى لفعله فاللطف يقوى الداعى لدى الإنسان ليترجح عنده فعل ما كلف به، أو يقوى الصارف عن إيجاد ماكلف اجتنابه، فيكون العبد أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية، فاللطف بهذا المعنى أقرب إلى إزاحة العلة أمام المكلف حتى يكون فى حالة تمكنه من التكليف، لهذا فقد يسمى اللطف "توفيقا" أو "عصمة"، بمعنى أن العبد إذا وفق فى الطاعة تسمى "توفيقا" وإذا وفق فى تجنب القبيح سمى "عصمة " [2].فكأن اللطف هو وسائل الترغيب المختلفة والمتعددة فى أداء الواجب، ووسائل الترهيب المناسبة للزجر عن اقتراف المعاصى. وهكذا يكون الغرض العام من اللطف ـ عند المعتزلة ـ هو تقوية الدواعى إلى فعل الخير وتقوية الصوارف عن فعل الشر، فهو بمثابة التمكين من فعل الخير، وإزاحة العلة أمام العبد فيكون أقرب إلى إتيان الفعل واللطف بهذا المعنى عبارة عن فعل إلهى يعين الله العبد به فى الوقت المعين والمناسب لاختيار الطاعة أو ترك المعصية.

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٥١٩، والمغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ ١٣، ص ٩٣.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ ١٣، ص ٩٣ وشرح الأصول الخمسة، ص ٥١٩.

ويستدل المعتزلة بكثير من آى القرآن الكريم فى هذا الصدد نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوْلاَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فَضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الأَرْضِ﴾ إلى غير ذلك من الآيات [1].

ويشير القاضى عبد الجبار إلى بعض أوجه اللطف مثل: بعثة الرسل، وشرح الشرائع، وتمهيد الأحكام، والتنبيه على الطريق الأصوب، والنظر والمعارف، والآلام، والأرزاق. وغير ذلك مما يقرب الإنسان إلي الطاعة ويبعده عن المعصية، ذلك لأن الله تعالى لخيريته لم يدخر عن عباده شيئاً مما علم أنه إذا فعله بهم أتوا بالطاعة والتوبة، لأنه قادر جواد حكيم، لايضره المنح، ولاينقص من خزائنه المنع، ولا يزيد فى ملكه الادخار.

على أن هناك من المعتزلة من لم يوافق على وجوب اللطف على الله تعالى كبشر بن المعتمر والبغداديين عامة. واستدلوا على ذلك بأن اللطف لو وجب على الله لكان لايوجد فى العالم عاص لأنه ما من مكلف إلا وفى مقدور الله من الألطاف مالو فعله به لاختار الواجب، وتجنب القبيح فلما وجدنا فى المكلفين من عصى الله ومن أطاعه ثبت أن ذلك اللطف لايجب على الله [2].

غير أن القاضى عبد الجبار وجمهور المعتزلة يرون أن اللطف ليس فيه إلجاء للإنسان فهو غير ملزم له على العمل ضرورة وإنما يكون اللطف حالة عندها يكون المكلف أقرب إلى اختيار الطاعة وليس فاعلا لها لا محالة، إذ يصح أن يعدل المكلف عن اختياره لسوء تدبيره، وأما إذا حدثت الطاعة بموجب اللطف سمى ذلك "توفيقا "، وكما أن الآلات والدواعى التى تمكن من الفعل ليست موجبة له فكذلك القول فى اللطف .

---

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ ١٣، ص ٩٥ والدكتور عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف (آراء القاضى عبد الجبار الكلامية) ص ٣٩٢.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ ١٣، ص ١٢، ص١٣ وشرح الأصول الخمسة، ص ٥٢.

وإذا كان اللطف لايلجيء الإنسان إلى الطاعة والصلاح فلا يعنى ذلك جواز الاستغناء عنه، أو أنه يصح للإنسان الهداية بدونه، حيث إن اللطف يمكن الإنسان من فعل الخير والحسن الذى أدركه بعقله ويقوى دواعيـه إليه، ويمنعه من الشر والقبيح الذى إذا أدرك قبحه بعقله فلا يقدم عليه.

(ب) وجوب التمكن من التكليف :

لما كان المعتزلة يوجبون على الله تكليف عباده وذلك لمنفعتهم ولكى يعرضهم للثواب الذى أعده للطائعين منهم، فقد أوجبوا أيضاً على الله أن يقدر عباده على هذا التكلف، وإلا كان تكليفاً بما لايطاق، وهذا ما ينفيه المعتزلة لقبحه عقلا ،حيث إننا نصف كل من كلف غيره بفعل مالا يقدر عليه سفها وظلما ،وهذا معلوم ببداهة العقل، ولقد نفى الله ذلك عن نفسه فى قوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ وقوله تعالى ﴿رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ .

ويمكن الله عباده من التكليف بأن يهبهم:

١ – كمال العقل :

لأن العقل عند المعتزلة عماد التكليف، نجد الجبائى يعبر عن هذا الرأى بقوله: فإنه يجب (على الله) عند هذا التكليف إكمال العقل ونصب الأدلة، والقدرة والاستطاعة، وتهيئة الأدلة، بحيث يكون مزيجا لعللهم فيما أمرهم [(١)].

ويعد هذا الرأى اتجاه عام لدى جمهور المعتزلة والأصوليين عامة.

٢ – وجوب إرسال الرسل للحث والتنبيه:

ذهب المعتزلة إلى القول بوجوب إرسال الرسل، حتى يحثوا العقل من غفلته أو رقدته ويتنبه إلى الطريق السليم ،من حيث أن العقل الإنسانى يجوز عليه الخطأ والنسيان، ومن هنا كانت الشريعة والنبوة متممة لما قد وصل اليه العقل ومصححة له، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الرسالات تمد العقل بأحكام لايستطيع أن

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل، جـ١، ص ٥٨.

يصل إليها، وهى أحكام العبادات والمعاملات لأنها محددة بحدود معينة وأوقات معينه، لايستطيع العقل الوصول إليها، وهذا هو الدليل العقلى الذى استند عليه المعتزلة فى وجوب إرسال الرسل لهداية الإنسان على أنهم اعتمدوا على الآيات القرآنية فى هذا السبيل لإثبات وجوب إرسال الرسل نحو قوله تعالى: ﴿رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء آية ١٦٥) وقوله" ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (الإسراء آيه ١٥) وغير ذلك.

ولقد كان للمعتزلة رأياً خاصاً فى مسألة من لم يبلغه دعوة النبوة، فذهبوا إلى القول بأنه مطالب بمعرفة الله بعدله وتوحيده غير مطالب بمعرفة الشريعة بأحكامها ومقرراتها، لأن الأول يعلم عقلا بالشريعة العقلية والثانى بالشريعة النبوية للحاجة إلى رسول يبلغه مقادير الطاعات وأوقاتها وغير ذلك من أمور الشريعة ومن الطريف أن لأبى حنيفة رأيا قريبا من هذا .

٣- القدرة والاستطاعة على أداء التكاليف:

أجمع المعتزلة على ضرورة قدرة الإنسان واستطاعته على أداء التكاليف ومن هنا قالوا بخلق الإنسان لأفعاله وهذا مايعرف بمسألة حرية الإرادة الإنسانية، وحرية الإرادة هى الأساس فى إقامة الأخلاق عند المعتزلة فعليها تبنى المسئولية الأخلاقية.

ولقد دافع المعتزلة عن حرية الإرادة الإنسانية دفاعاً مستميتا لأن نفى الحرية يعنى نفى قدرة المكلف على الفعل والترك معاً، وهذا يعنى نفى التكليف برمته، ومن ثم تسقط المسئولية، ومايترتب عليها من ثواب وعقاب ... وهذا مالا تقبله العقول الإنسانية، فضلا عن أن قضايا الحس لاتؤيده .

دافع المعتزلة عن حرية الإرادة فى مقابل الجبرية الذين ذهبوا إلى أن الأفعال مخلوقة لله فنفوا بذلك حرية الإرادة الإنسانية نفيا تاما فليس للإنسان فعل وإنما يضاف إليه ذلك كما يضاف إليه لونه ويوصف به على سبيل المجاز [١].

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل، حـ ١، ص ٨٨.

الأصل الثالث : الوعد والوعيد :

الوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه فى المستقبل، أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير وتفويت نفع عنه فى المستقبل، ويتعلق بأصل الوعد والوعيد الحساب فى الآخرة ــ ثواباً أو عقاباً ــ، والفرق الإسلامية تؤمــن ذلك سمعاً، والمعتزلة تأخذ به سمعاً وعقلاً، وأصل الوعد والوعيد متفرع عن أصل العدل، إذ يقتضى العدل الإلهى إثابة الأخيار وعقاب الأشرار، ويمكن تلخيص النظرة المعتزلية إلى اليوم الآخر انه استحقاق وعوض أما الاستحقاق عندهم، فالإنسان يستحق على طاعته ثواباً وعلى معصيته عقابا والعقاب ضرورى فإنه يمنع عن ارتكاب القبائح، ولأن فى العفو تسوية بين المطيع والعاصى، والعفو غير جائز إلا إذا اقترن بالتوبة الصادقة، ولايحول دون خلود أهل الكبائر فى النار شفاعة، كما لاينفعهم بعد موتهم دعاء الأهل ولا استغفار الأحباب، والعفو جائز عن الصغائر وحدها دون الكبائر، وليست التوبة فى نظر المعتزلة إلا ندما على المعصية مع العزم على عدم العودة إليها، ويشترط المعتزم على التوبة ورد المظالم والحقوق المغتصبة إلى أهلها، وأن لايعاود التائب الذنب، وأن لاتكون توبته مؤقتــة، وإن مات الإنسان وقد خلف عملا صالحاً وآخر سيئا، فإن أربت الحسنات درأت السيئات، وإذا كان اليوم الآخر استحقاقاً للمكلفين، فإن المصائب والآلام التى تلحق بالأطفال لابد من عوض عنها، ولذا فإن الله يكمل عقلولهم ويلحقهم بالصالحين فى الجنات، يستوى فى ذلك من كان ابنا لمؤمن أو لكافر، لأن كل مولود يولد على الفطرة، فضلا عن أنه لم يصل إلى سن التكليف، واختلف المعتزلة فى دوام العوض، فذهب بعضهم إلى القول بدوامه، لأنه فضل من الله، وذهب آخرون إلى أنه ينقطع، وإن استحقاق العوض يكون بقدر مالحق من الضرر، وهذا وقد أجمع المعتزلة على أنه لا يجوز أن يؤلم الله الأطفال فى الآخرة ولايجوز أن يعذبهم، ويشمل العوض الحيوانات لأن عدل الله لايتزايد ولا يختلف، ولا ينكر المعتزلة العوض للحيوانات، ويبدو أن الذى دعا المعتزلة لذلك هو ردهم على بعض ديانات الهند التى تستنكر ذبح الحيوان. على أنه لايباح لنا تعذيب

الحيوانات أو الإضرار بها لأن عوض ذلك ليس على الله بل وزره على فاعله، وإذا اختلفت الموازين فى الدنيا حيث الشرور والآلام والمحن فإن هذه الموازين يجب أن تستقيم يوم القيامة لقوله سبحانه ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾ .

ويعنى هذا الأصل بمصير المؤمن والفاسق والكافر فى الآخرة من حيث إن الإيمان عندهم لايكون باللسان فحسب، بل بأداء الأعمال التى كلفنا الشرع بها.

الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين :

يعتبر هذا الأصل من أهم الأصول الكلامية فى مذهب المعتزلة، ويعده معظم المؤرخين نقطة البدء الرئيسة فى تكوين المعتزلة، ومن ثم ينسبونهم إليه [(١)].

ومع أهمية هذا الأصل إلا أنه يدور حول مسائل فقهية أخلاقية، ليس لها القدر الكبير من الأهمية فى مجال الاعتقاد، فهو يدور حول تقويم الإيمان من جانب، وبيان موقف مرتكب الكبيرة من الإيمان والكفر من جانب آخر، ولذا فهو يتعرض لمعنى: الإيمان والكفر، والنفاق، والفسق، والأحكام الصادرة على هذه الأسماء، ولذا فهو يسمى باسم الأسماء والأحكام [(٢)].

ويقدم لنا القاضى عبد الجبار تعريفا لهذا الأصل بقوله: إن هذه العبارة (أى المنزلة بين المنزلتين) إنما تستعمل فى شىء من شيئين، ينجذب إلى كل واحد منهما بشبه، هذا فى أصل اللغة، أما فى اصطلاح المتكلمين: فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين [(٣)].

---

(١) يقال المنازلية نسبة إلى قولهم بالمنزلة بين المنزلتين انظر أبو طالب المكى: قوت القلوب، جـ ١، ص ٤٨٤.

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٧.

(٣) المصدر نفسه : ص ١٣٧، ص ٦٩٧.

ويجمع المؤرخون على أن واصل بن عطاء هو أول من قال بهذا الأصل، فهو الواضع الحقيقى له، حاول من خلاله أن يقدم حلا لمشكلة مرتكب الكبيرة يستطيع به أن يقف موقفا وسطاً من الحلول المطروحة من الفرق الأخرى.

وكانت الحلول المطروحة ـ آنذاك ـ تتلخص فى حلول ثلاثة:

الأول : قول الخوارج بكفر مرتكب الكبيرة .

الثانى : قول المرجئة بأن مرتكب الكبيرة مازال على الإيمان .

الثالث: قول الحسن بأن مرتكب الكبيرة، يوصف بكونه منافقا.

جاء واصل بن عطاء يقول بعد ـ على نحو ما ـ موقفا وسطا من هذه المواقف السابقة وهى قوله بأن مرتكب الكبيرة لايكون مؤمنا ولا كافرا ولا منافقا، بل فاسقا (1). وهو إذا خرج من الدنيا من غير توبة فهو مـن أهل النار خالدا فيها، إذ ليس فى الآخرة إلا فريقان: فريق فى الجنة، وفريق فى السعير، لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار(2).

بهذا الأصل خالفت المعتزلة المرجئة فى القول بإيمان مرتكب الكبيرة، ذلك لأن نقطة الخلاف الرئيسية كانت تدور حول تعريف الإيمان فبينما تذهب المرجئة إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب، يرى المعتزلة أن الإيمان ليس مجرد التصديق بالقلب أو النطق باللسان فقط، وإنما لابد وأن تصدقه الجوارح بالعمل، فالإيمان اعتقاد وعمل، والإيمان كما يعرفه واصل بن عطاء هو خصال خير إذا اجتمعت سمى المرء مؤمنا، وهواسم مدح، والفاسق لم يستحق خصال الخير هذه ولا استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمنا، وليس هو بكافر أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ولا وجه لإنكارها، ففاعل الكبيرة يشبه المؤمن فى عقيدته،

---

(1) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٧ - ص ١٣٨.

(2) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ ١ ص ٦٨ والإسفرايينى: التبصير فى الدين، ص ٤٣، والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٩٨ - ص ٩٩.

ولايشبهه فى عمله، ويشبه الكافر فى عمله، ولا يشبهه فى عقيدته، فهو فى منزلة بين المنزلتين [1].

وقد أورد الشريف المرتضى من أقوال واصل بن عطاء مايدل على ربط الإيمان بالعمل حيث يقول إن واصلا قال: "أراد الله من العباد أن يعرفوه، ثم يعملوا، ثم يعملوا، ثم يعملوا، قال الله تعالى لموسى (عليه السلام): ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ﴾ فعرفه بنفسه، ثم قال تعالى: "اخلـــع نعليك"، فبعد أن عرفه بنفسه أمره بالعمل، والدليل على ذلك (أيضا) قوله تعالى: "والعصر إن الإنسان لفى خسر، إلا الذين آمنوا" (يعنى صدقوا) ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾، عملوا وعلموا .."[2].

ويؤكد القاضى عبد الجبار على ربط الإيمان بالعمل منتقدا المرجئة فى قولها إن الإيمان هو التصديق بالقلب من ناحية اللغة والعقل معا فيقول: "فهو خطأ عن طريق العربية، لأن التصديق هو قول القائل لغيره صدقت، وهذا يتصور باللسان دون القلب!! وبعد فلو كان ذلك لوجب فيمن لايقر بالله تعالى ورسوله والعمل بالجوارح أن يكون مؤمناً بأن يكون قد صدق بقلبه، وذلك خلف فى القول" [3] .

ويستدل المعتزلة على أن الإيمان اعتقاد وعمل بما روى عن رسول الله (ﷺ) حيث يقول القاضى عبد الجبار: "والظاهر عن الرسول (ﷺ) أنه قال فى الإيمان: أنه اعتقاد وعمل" وأنه قال: لايزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن، ولايسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن" وقال: الإيمان بضع وسبعون بابا، أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق " على أننا نلاحظ أيضا أن ماذكرته المعتزلة من ربط الإيمان بالعمل يتفق تماما مع مفهوم الإيمان فى القرآن الكريم حيث إن الآيات التى ذكرت الإيمان كانت كثيرا ماتقرنه بالعمل الصالح .

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، جـــ ١ ص ٦٢.

(٢) الشريف المرتضى : الأمالى، جـــ ١ ص ١١٧.

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٧٠٨.

وهكذا اختلف معنى الإيمان عند المعتزلة عن معنى الإيمان عند المرجئة التى ترى أنه لايضر مع الإيمان معصية، كما لاينفع مع الكفر طاعة، وعلى هذا فقد يكون المرء فى ــ نظرهم ــ متدينا، مع كونه أحيانا فاسقا شريرا، وهذا موقف يتنافى مع الأخلاق، فألزم ما يقتضيه الإيمان اجتناب الكبائر، على أن ذلك لايكفى لكى يكون المرء مؤمنا إنما لابد من أداء الطاعات وفعل الخيرات.

وإذا كان الإيمان عقيــدة وعملاً، وهو لاينفصل عن العمل الصالح، فإن الإيمان يزيد وينقص، ما أمكن أن نكون فى الأعمال زيادة ونقصان وبهذا تتفاوت درجات المؤمنين بتفاوت أعمالهم الصالحة، وهذا مايدلنا عليه القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ﴾ (١) وقوله تعالى: ﴿وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا﴾ (٢).

وعلى هذا تكون أركان الإيمان كما رآها المعتزلة هى: الاعتقاد والقول والعمل، ومرتكب الكبيرة فقد ركنا من أركان الإيمان هذه وهو ركن العمل، فلا يكون مؤمنا خالصاً (٣).

وإذا كانت المعتزلة قد خالفت المرجئة، فإنها خالفت الخوارج أيضا فى قولها بتكفير مرتكب الكبيرة، ذلك لأن الكفر هو اسم لمن يستحق العقاب العظيم، ويختص بأحكام مخصوصة نحو: المنع من المناكحة، والموارثة، والدفن فى مقابر المسلمين، والكفر هو الستر والتغطية، فالكافر ستر وجحد نعم الله تعالى وأنكرها ورام سترها، وصاحب الكبيرة لاتجرى عليه هذه الأحكام، فلا يجوز أن يسمى كافرا"(٤).

وإذا كانت المعتزلة قد خالفت المرجئة والخوارج فقد خالفت أيضا رأى الحســن البصرى الذى كان يذهب إلى القول بنفاق مرتكب الكبيرة يقول القاضى

---

(١) سورة الفتح آية ٤.

(٢) سورة المدثر : آية ٢٢.

(٣) الدكتور أحمد صبحى: فى علم الكلام " دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين، جــ ١ ص المعتزلة، ص ١٦٣.

(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٧٠١، ص ٧١٢.

عبد الجبار موضحا أن موقف الفاسق وهو موقف مرتكب الكبيرة يختلف عن موقف المنافق الذى يراه الحسن موقفا لصاحب الكبيرة: "ليس يجب إذا شارك الفاسق المنافق فى استحقاق الذم، أن يشاركه فى الاسم، فمعلوم أنه يشارك الكافر فى ذلك، ثم لايسمى كافراً، وكذلك فهو لايستحق الذم والعقاب على الحد الذى يستحقه المنافق، كما أن المنافق يستحق إجراء أحكام الكفرة عليه، إذا علم نفاقه، وليس كذلك صاحب الكبيرة، فكيف يتساويان ويكون كل فاسق منافق؟!(١).

كما رد القاضى عبد الجبار على استدلال الحسن البصرى بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ بقوله: إن الاستدلال بهذه الآية لايدل على موضع الخلاف واكثر مافى هذه الاية أن المنافق فاسق فمن أين أن الفاسق منافق !! وفيه وقع النزاع.

وقد أدت مخالفة المعتزلة لكل من: المرجئة والخوارج، والحسن البصرى بالبعض إلى القول بأن المعتزلة قد خرجت عن الإجماع .

غير أن الخياط ـ المؤرخ المعتزلة القديم ت حوالى ٣٠٠ هـ) قد فند هذا القول مبينا أن قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين قول مؤيد بالأدلة النقلية والعقلية، فضلا عن أنه قائم على اجتماع علماء الأمة غير مايزعم المخالفون، لأن المعتزلة أخذت بما أجمع عليه العلماء وتركت ما اختلفوا فيه.

وصفوة القول: إن المعتزلة أرادت أن تقف بهذا الأصل موقفا وسطاً بين المذاهب المختلفة، وتنأى عن الخلافات المذهبية فى مسألة تتعلق بالفقه وإن اتصلت بالعقائد، وبخاصة وأن لهذه المسألة تعلق بالسياسة فأخذت المعتزلة بما اتفقت عليه المذاهب، وهجرت ما اختلفت فيه.

الأصل الخامس: (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) :

عنى الإسلام عناية خاصة بحماية المجتمع الإسلامى وصيانته، لكى يحقق المجتمع الأمثل، ولقد استطاع الإسلام ـ بحق ـ أن يحقق ذلك بفضل تعاليمه التى استطاعت أن تخلق نوعا فريداً من الأفراد يتمتعون بمستوى نادر من الضمير والوعى .

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٧١٥ – ص ٧١٦.

على أن الإسلام لحرصه الشديد على تحقيق المجتمع الأمثل: لم يكتف بالاعتماد على ضمائر الأفراد ونواياهم الحسنة، بل أضاف إلى ذلك مبدأ آخر يضمن إقامة قواعد الدين، ويضمن ماقد يصيب الضمائر من ضعف يلحقها أحيانا، فتتعطل فيها الرقابة، ذلك هو مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وهو مبدأ يكاد يكون وجوبه أمرا مسلما به لدى المسلمين جميعاً: ويلخصه الجهاد فى سبيل الله، وإقامة أحكامه على كل من خالفه فى أوامره ونواهيه، ووجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واقع - فيما يقول القاضى عبد الجبار ـ بثلاثة أدلة: الكتاب، والسنة، والإجماع. أما من جهة الكتاب فقوله تعالى ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [1]. فالله مدحنا على ذلك لأنه من الأفعال الحسنة الواجبة. وأما السنة فقول الرسول صلى الله عليه وسلم "ليس لعين أن ترى الله يعصى، فتطرف حتى تغير أو تنتقل" واما الإجماع فمقرر لاخلاف فيه [2]. ولقد مارس المعتزلة هذا المبدأ فبرز دورهم كمفكرين أخلاقيين يدعون إلى قيم الأخلاق والى التمسك بها.

يعد شيوخ الاعتزال قدوة فى مجال الأخلاق الفردية ـ فكانوا يتمتعون بقيم أخلاقية رفيعة، كما كانوا دعاة فى مجال الأخلاق، وشأن الداعية أن يكون قدوة ومثالا يحتذى به حتى يصدق قوله .

وتعدت دعوتهم فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من مجال الجمهور إلى مجال الحكام لنشر العدل والمساواة بين الناس فكثيرا ما كانوا يعظون الحكام فها هو عمرو بن عبيد الذى يمكن أن نتخذه مثالا فى هذا الصدد يعظ الخليفة المنصور، بل كان شديدا فى وعظه له، وكثيراً ماكان يدور وعظه له على نشر العدل ورفع الظلم عن جمهور المسلميـــن[3] .

---

(١) سورة آل عمران آية ١٨٠ وانظر سورة لقمان آية ١٧.

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ١٤٢، وانظر أيضا ص ٧٤١.

(٣) انظر ذلك تفصيلا : كتابنا : عمرو بن عبيد، ص ١٦١ ومابعدها.

ويرغم اجتماع المسلمين جميعاً على مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ذلك لأن الغرض منه أن لايضيع المعروف ولايقع المنكر، إلا أنهم اختلفوا فى كيفيته: فذهب بعض الصحابة [1] والتابعين وجرى على أثرهم بعض أهل السنة وأصحاب الحديث كأحمد بن حنبل، إلى أنه يكون بمجرد الإنكار القلبى، ثم القول باللسان، ولم يبيحوا استخدام القوة فيه، وجرى الإمامية على منع استخدام القوة إلا لحماية الإمام العادل الشرعى، إذا قام عليه فاسق .

وذهب فريق آخر من الصحابة [2]. وجميع المعتزلة، وبعض الخوارج، والزيدية، إلى وجوب استعمال القوة إذا لم يكن دفع المنكر إلا بها، ويفرضون ذلك على أهل الحق، إذا كانوا عصبة يحسون من أنفسهم القدرة على دفع المنكر، وإلا كانوا غير ملزمين به.

وهناك من توسع فى استعمال القوة فمال كثير من الخوارج وابن حزم إلى وجوب استخدام القوة فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، حتى ولو كان أهل الحق قلة [3].

ويتبين لنا من هذا أن المعتزلة يميلون إلى استخدام القوة بشرط أن تكون هى الطريق الوحيد، وأيضا بشرط أن تكون لهم القوة والغلبة فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وإلا سقط عنهم الأمر، وهذا يعنى التمكن. فيقول القاضى عبد الجبار: "والغرض بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ألا يضيع المعروف، ولايقع المنكر، فمتى حصل هذا الغرض بالأمر بالسهل لايجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب، وهذا مقرر فى العقول، والى هذا أشار الله تعالى بقوله: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي﴾ [4]، فبدأ أولا بإصلاح ذات البين، ثم المقاتلة إن لم يرتفع الغرض إلا بها [5].

---

(١) مثل سعد بن أبى وقاص، وأسامة بن زيد وابنه عمرو ومحمد ... وغيرهم ممن اعتزلوا القتال الدائر بين على ومعاوية.

(٢) من هؤلاء على بن أبى طالب وأصحابه، وعائشة رضى الله عنها، وطلحة والزبير وأصحابهم.

(٣) الدكتور عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف ص ٥٧١.

(٤) سورة الحجرات آية ٩.

(٥) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ١٤٤، ص ٧٤٢ - ص ٧٤٤.

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ثابت لأخيار المسلمين موكول إلى أهل العلم والاجتهاد دون العوام، فهو فرض كفاية وليس فرض عيـــن، لأنه لايصلح له إلا من علم المعروف معروفا والمنكر منكرا، وعرف كيف يرتب الأمر ويباشره، فإن الجاهل ربما نهى عن معروف أو أمر بمنكر، وقد يغلظ فى موقع اللين، ويلين فى موقع الشـــدة.

هذه فى عجالة سريعة ـ الأصول العامة للفكر للاعتزال ولقد دارت اجتهادات كثيرة حول مسائل تفرعت حول هذه الأصول، فكونت فرق المعتزلة والتى وصلت إلى العشرين فرقة .

الأشعرية :

تعد الأشعرية من كبريات المدارس الكلامية، تنسب إلى إمامها ومؤسسها "أبى الحسن الأشعرى" (ولد عام ٢٦٠هـ)، وهو تلميذ لـــ "أبى على الجبائى" أحد كبار شيوخ الاعتزال، غير أنه انفصل عن أستاذه، وتحول عن الاعتزال، مكوناً مذهباً جديداً، ومازالت الأسباب الحقيقية لتحوله عن الاعتزال غير معلومة على وجه التحديد.

لقد رويت روايات متعددة فى أسباب هذا التحول منها: ما رواه ابن عساكر [(١)]، ورده ابن خلكان[(٢)]، والسبكى[(٣)]، وغيرهما، من روايات تؤكد كلها ـ برغم اختلاف عباراتها وطرقها ـ أن سبب تحول الأشعرى عن الاعتزال هو رؤية منامية رآها الأشعرى، تراءى له فيها الرسول (ﷺ) يدعوه فيها إلى ترك ما هو عليه من الاعتقاد على مذهب المعتزلة، وينصر سننه (ﷺ). ويبدو على هذه

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى، دمشق، ١٣١٧ هـ، ص٣٨ - ص٤٢.

(٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء أهل الزمان، جـ٢، ص٤٤٦.

(٣) السبكى: طبقات الشافعية الكبرى، طبعة القاهرة، ١٢٢٤هـ، جـ٢، ص ٢٤٥- ص٢٤٦.

الروايات آثار الصنعة والوضع بشكل ظاهر، وكذلك القدح في المذهب الاعتزالي واعتباره مذهباً خارجاً عن السنة الصحيحة.

وهناك رواية أخرى أوردها الشهرستانى[1]، وأوردها ابن خلكان[2]، وكذلك السبكى[3]، .. وغيرهم تفيد أن هناك مناظرات وقعت بين الأشعرى والجبائى، دارت حول الصلاح والأصلح، كما دارت حول أسماء الله تعالى وأسماء الله تعالى هل هى توقيفية؟، نعرض لبعض نماذج من هذه المناظرات مما عرضه السبكى، ونبدأ بمناظرة وقعت بين الأشعرى والجبائى دارت حول الصلاح والأصلح على النحو التالى :

سأل الأشعرى أبا على الجبائى فقال: "أيها الشيخ !!، ما قولك فى ثلاثة: مؤمن، وكافر، وصبى؟

فقال (الجبائى): المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الهلكات، والصبى من أهل الجنة.

فقال الشيخ (الأشعرى): فإن أراد الصبى أن يرقى إلى أهل الدرجات: هل يمكن؟.

قال الجبائى: لا:، يقال له: إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة، وليس لك مثلها.

قال الشيخ (الأشعرى): فإن قال: التقصير ليس منى، فلو أحييتنى كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن.

قال الجبائى: يقول له الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت، فراعيت مصلحتك وأمتّك قبل أن تنتهى إلى سن التكليف.

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل، جـ١، ص١١٨ – ص١١٩.

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان، جـ١، ص٤٤٦.

(٣) السبكى : طبقات الشافعية، جـ٢، ص٢٥٠– ص٢٥١

قال الشيخ (الأشعرى): فلو قال الكافر: يا رب! علمت حاله كما علمت حالى، فهلا راعيت مصلحتى مثله؟!

فما نطق الجبائى"[١] .

كما عرض السبكى لمناظرة جرت حول أسماء الله تعالى، وجاءت على النحو التالى :

"دخل رجل على الجبائى فقال : هل يجوز أن يسمى الله تعالى عاقلاً؟

فقال الجبائى : لا، لأن العقل مشتق من العقال، وهو المانع، والمانع فى حق الله تعالى محال، فامتنع الإطلاق .

قال الشيخ أبو الحسن (الأشعرى): فقلت له: فعلى قياسك لا يسمى الله سبحانه حكيما، لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام، (وهى الحديدة المانعة للدابة عن الخروج) ويشهد لذلك قول حسان بن ثابت (ﷺ) :

فنحكم بالقوافى من هجانا ونضرب حين تختلط الدماء

وقول الآخر :

ابنى حنيفة حكموا سفهاءكم إنى أخاف عليكمو أن أغضبا

أى : "نمنع بالقوافى من هجانا" و"امنعوا سفهاءكم". فإذا كان اللفظ مشتقا من المنع، والمنع على الله محال، لزمك أن تمنع إطلاق "حكيم" عليه سبحانه وتعالى .

قال: فلم يحر جوابا، إلا أن قال لى: فلم منعت أنت أن يسمى الله سبحانه عاقلاً، وأجزت أن يسمى حكيما؟ .

فقال (أى الأشعرى): فقلت له: لأن طريقى فى مأخذ أسماء الله الإذن الشرعى، دون القياس اللغوى، فأطلقت "حكيما" لأن الشرع أطلقه، ومنعت "عاقلا" لأن الشرع منعه، ولو أطلقه الشرع لأطلقته."[١] .

---

(١) السبكى : طبقات الشافعية، جـ٢، ص٢٥٠-ص٢٥١.

هذه نماذج من المحاورات التى وقعت بين الأشعرى وأستاذه، ذكرها مؤيدوه، وهى توضح عندهم عجز الأستاذ عن حوار تلميذه، وتبين مدى تفوق الأشعرى فى نظر أنصاره الذين حرصوا على إضافة الكثير من المناقب لشيخهم.

على أن هناك رواية ثالثة تصور تحول الأشعرى عن المعتزلة تصويراً يقترب به من تحول الإمام الغزالى إلى التصوف، فتذكر أن تحوله عن الاعتزال جاء بعد فترة عزلة، وقع فيها أسيراً للقلق، لتكافؤ الأدلة عنده، غير أن الله تعالى منّ عليه باليقين، يقول السبكى إنه (أى الأشعرى) "غاب عن الناس خمسة عشر يوماً فى بيته، ثم خرج إلى الجامع وصعد المنبر وقال: معاشر الناس. إنما تغيبت عنكم هذه المدة لأنى نظرت فتكافأت عندى الأدلة، ولم يترجح عندى شيء على شيء، فاستهديت الله فهدانى إلى اعتقاد ما أودعته فى كتبى هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلع من ثوبى هذا، وانخلع من ثوب كان عليــه، ورمى به، ودفع الكتب التى ألفها على مذاهب أهل السنة إلى الناس[٢] .

وهذا ما نجده عند ابن خلكان أيضاً[٣]، ويبدو أن هذه الرواية تستند على ما ذكره ابن عساكر من أن الكتب التى دفعها الأشعرى إلى الناس بعد الغيبة، كانت تشمل كتاب "اللمع"، وكتاب "كشف الأسرار وهتك الأستار"، ذلك الكتاب الذى كشف فيه عن فساد مذهب المعتزلة، غير أن ما ذكره ابن عساكر يجب أن يؤخذ بتحفظ شديد، لأنه كان معنىّ بذكر مناقب الأشعرى، فالناظر لكتابه "تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعرى"، يجد الكتاب مليئا بالكثير من البشارات والرؤى والمعجزات، إشارة منه إلى مناقب أستاذه، وكتب المناقب عادة يؤخذ ما يرد فيها بحذر شديد، ثم إننا إذا تأملنا هذه الرواية نجدها تتسم بالمبالغة، فكيف يمكن للأشعرى أن يؤلف كتابين فى خمسة عشر يوماً!!، وهى الفترة التى غابها عن الناس، كما لا يعقل أن يكون قد ألفها وهو على مذهب المعتزلة، الذى لم ينخلع عنه

---

(١) السبكى : طبقات الشافعية، جـ٢، ص٢٥١-ص٢٥٢.
(٢) السبكى : طبقات الشافعية، جـ٢، ص٢٥٢.
(٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان، جـ٢، ص٤٤٦.

إلا بعد رؤيته للنبى (ﷺ) فيما يذكر ابن عساكر نفسه، على أن هذه الرواية تصور تحول الأشعرى تصويراً يتسم بالمبالغة والسذاجة، نحو أن يتعرى الأشعرى عن ثوبه وهو على المنبر ويوم الجمعة، كدليل على تركه أقوال المعتزلة[1] .

لكننا إذا طرحنا هذه الروايات جانباً، ونظرنا إلى تاريخ علم الكلام فى القرن الثالث الهجرى، ربما أمكننا أن نقف من خلال تحليل تاريخ هذا القرن على الدوافع الحقيقية التى أدت بالأشعرى إلى التحول عن الاعتزال .

لقد شهد القرن الثالث الهجرى صراعات حادة بين المذاهب والفرق الكلامية بلغ ذروته فى صراع المعتزلة والحنابلة، ذلك الصراع الذى تفجر من خلال ما يسمى بـ"محنة خلق القرآن"، والتى بدأت فى عام ٢١٨هـ فى عهد المأمون وانتهت حوالى عام ٢٢٢هـ فى أواخر خلافة الواثق، وبصرف النظر عن مدى مسئولية المعتزلة عن هذه المحنة، والتى يبدو أن السياسة لعبت دورا أساسيا فيها[2]، إلا أن المعتزلة تحملت أوزار هذه المحنة، نتيجة لتمسكها بنزعتها العقلية التى لم تخلُ من التطرف والمغالاة، وكان من نتيجة ذلك تألب الرأى العام ضدها، الذى انحاز إلى التيار السلفى انحيازاً شديداً، غير أن السلفيين بدورهم غالوا فى الجمود والمحافظة غلواً شديداً، أدى بها إلى مقاومة كل الحركات العقلية من معتزلة وفلاسفة، فاضطهد المعتزلة، كما اضطهد الفلاسفة، فنهبت مكتبة الكندى الفيلسوف، كما اضطهد أصحاب النزعات الصوفية، مما اضطر المحاسبى الصوفى المشهور إلى الاختفاء، ولما مات لم يصل عليه إلا أربعة نفر فقط، ولعن الكرابيسى فى جنازة ابن حنبل وأكره على أن يلزم بيته حتى مات[3]، ولم يقتصر الأمر على هذا بل تطرف الحنابلة فى أقوالهم تطرفاً أدى بهم إلى القول بالتشبيه والتجسيم، وأصبح لهم نفوذ عظيم فى بغداد فى أخريات القرن الثالث الهجرى، يهدد الأمن والنظام[4] .

---

(١) الدكتور جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها، ص١٧٥.

(٢) دكتور محمد صالح : الإسكافى وآراؤه الكلامية، ص ٩٦-١٠١ .

(٣) ابن الأثير : الكامل فى التاريخ، طبعة ليدن، ١٢٩٣هـ، جـ٧، ص٥٥.

(٤) الدكتور إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، جـ٢، ص ١١٤.

وهكذا قوبل تطرف المعتزلة العقلى بتطرف فى الاتجاه السلفى الحنبلى، كما شهد القرن الثالث الهجرى أيضاً ظهور حركتين متطرفتين نشأتا كرد فعل لشدة تمسك المعتزلة بالعقل: الأولى هى "الكرامية" أتباع محمد بن كرام السجستانى (٢٥٦هـ) الذين غالوا فى إثبات الصفات حتى انتهوا إلى التشبيه والتجسيم، وتكاثر عددهم حتى بلغ فى الشام وحده نحو عشرين ألفا، وقد كانت هناك مناظرات حادة بينهم وبين المعتزلة[١]. وأما الثانية: فهى "الظاهرية" وهى مدرسة فقهية أسسها فى العراق داود بن على الأصفهانى (ت٢٧٠هـ)، وكانت تقوم على رفض الرأى والقياس وقصر الإجماع على إجماع الصحابة، والتمسك بظواهر الكتاب والسنة تمسكا شديدا[٢]، فالظاهرية كانوا يخالفون كل حركة ترمى إلى تحكيم الرأى، وتلجأ إلى التأويل كالمعتزلة، وقد انضم إلى هذه المدرسة فيما بعد الإمام ابن حزم الظاهرى، الذى تحمس لها ودافع عنها فى بلاد الأندلس أشد دفاع.

هذا الصراع الذى شهده القرن الثالث الهجرى ــ على نحو ما أوضحنا جانبا منه ــ وما صاحبه من تعصب كل فريق أدى ذلك كله إلى تعطش الرأى العام إلى فكر جديد، يدعو إلى التسامح فى الرأى ويجنح إلى التوسط والاعتدال، بين العقل (المتمثل فى التيار الاعتزالى) والنقل (المتمثل فى التيارات السلفية)، وجاء الأشعرى، فلم يرقه التطرف المعتزلى، ولا الغلو السلفى، فسعى إلى التوسط بينهما، ليأخذ بإيجابيات كل منهما، ويرفض سلبياتهما أيضا، وهكذا كان تحول الأشعرى من النزعة العقلية عند المعتزلة إلى اتجاه معتدل يجمع بين العقل والنقل معاً تحولاً باركه الرأى العام آنذاك، لأنه ضج من صراعات المذاهب والفرق الكلامية، وكان هذا التحول أيضا إيذاناً ببدء قرن جديد هو القرن الرابع الهجرى، قرن التوسط والاعتدال ،وليس أدل على ذلك من ظهور مذهبين جديدين، بالإضافة إلى المذهب الأشعرى حاولا أيضاً التوسط والاعتدال، وهما الطحاوية فى مصر، والماتريدية فى سمرقند وما وراء النهر، وهكذا جاء الأشعرى والأشعرية تلبية لحاجة العصر الذى ظهر فيه .

(١) المصدر نفسه، ص ١١٤. والمقريزى : الخطط، جـ٢، ص١٨٣.

(٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان، جـ١، ص٢٤٧، والسبكى: طبقات الشافعية، جـ٢، ص٤٢-ص٤٥.

نجاح المذهب الأشعرى وانتشاره:

لقد كتب النجاح للمذهب الأشعرى منذ ظهوره، وذلك راجع إلى توفر أكثر من عامل لهذا النجاح، وربما كان فى مقدمة هذه العوامل ــ كما ذكرنا ــ أن هذا المذهب كان ملبيا لحاجة العصر إلى التوسط والاعتدال والذى أصبح سمة للقرن الرابع الهجرى، والذى يمكن أن يطلق عليه قرن التوسط والاعتدال، هذا فضلا عن أنه قوبل من الرأى العام باعتباره مذهبا يمثل مذهب أهل السنة والجماعة، وهذا ما حقق له النجاح فى أوساط العامة فضلا عن الخاصة.

وساعد على هذا النجاح والانتشار للمذهب الأشعرى ما توافر له من صفوة علماء الإسلام فى وقتهم : كالقاضى أبو بكر الباقلانى (ت٤٠٣هـ/١٠١٣م) وابن فورك (ت٤٠٦هـ/١٠١٠-١٠١٦م)، وأبى إسحاق الاسفرايينى (ت٤١٨هـ/١٠٢٧-١٠٢٨م) وعبدالقاهر البغدادى (ت٤٢٩هـ/١٠,٣٧-١٠٣٨م) ، والقاضى أبو الطيب الطبرى (ت٤٥٠هـ)، وأبو بكر البيهقى (ت٤٥٨هـ) وأبى القاسم القشيرى (ت٤٦٥هـ)، وأبى إسحاق الشيرازى (ت٤٧٦هـ) وإمام الحرمين أبو المعالى الجوينى (ت٤٧٨هـ/١٠٨٥-١٠٨٦م)، والإمام الغزالى (ت٥٠٥هـ/١١١١م) وابن تومرت (ت٥٢٤هـ أو ٥٢٥هـ/ ١٠٣٠م) المغربى تلميذ الغزالى والذى نشر المذهب الأشعرى فى المغرب، والشهرستانى (ت٥٤٨هـ/١١٥٣م) وفخر الدين الرازى (ت٦٠٦هـ/١٢١٠م)، والبيضاوى (ت٦٨٠هـ/١٢٨٢م)، والإيجى (ت٧٥٥هـ/١٣٥٥م)، وسعد الدين التفتازانى (ت٧٩١هـ/١٣٨٩م*، والجرجانى (ت٨١٦هـ/١٤١٣م)، والسنوسى صاحب السنوسية (ت٨٩٥هـ/١٤٩٠م)، واللقانى (١٠٣٩هـ/١٦٣١م) صاحب "جوهرة التوحيد"، وغيرهم من المفكرين الذين شرحوا عقائد أستاذهم وعرضوها عرضا واضحا جلياً، وأضافوا إليها الكثير من الآراء التى ساهمت فى تطور المذهب .

على أن الظروف السياسية كان لها دورها فى نجاح المذهب الأشعرى وانتشاره، فقد اعتنقه السلاجقة وهم أتراك يؤثرون النقل على العقل، أنشأوا له المدارس التى قامت بعرض عقائدها وتدارسها بين الطلاب، وجهود "نظام الملك"

وزير الحاكم السلجوقى "ألب أرسلان" معروفة فى هذا المجال، فقد أنشأ منذ منتصف القرن الخامس الهجرى كثيرا من المدارس التى تدرس المذهب، ويقوم على أمرها كبار رجال الأشاعرة مثل "إمام الحرمين" فى نظامية "نيسابور"، والإمام الغزالى فى "نظامية بغداد "، كما أيده الأيوبيون فى الشام ومصر، وامتد إلى الأندلس وشمال إفريقية على يد ابن تومرت .

منهج الأشعرية:

انتهج الأشعرية منهجاً وسطاً بين النقليين والعقليين، وسطاً بين الغلو السلفى، والغلو المعتزلى، فالأشعرية يعولون على النقل أى على نصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة وتعاليم السلف تعويلاً كبيراً، يأخذونها على ظاهرها، ولا يأولون إلا إذا اقتضت الضرورة ذلك، فهم وإن تحرزوا من التأويل لكنهم لا يرفضونه، فهناك من النصوص ما لا يدرك معناه الحقيقى إلا بالتأويل، وهنا يلجأون إلى العقل حيث تكون هناك ضرورة ملحة فالأشعرى ـ مثلا ـ يثبت الوجه، واليد، والاستواء، لكن بلا "كيف"، أى ينفى المماثلة بين المخلوق والخالق[1]، ولا يرفض "البغدادى" تأويل "وجهه تعالى" على أنه "ذاته"، و"عينيه" على أنها رؤيته للأشياء، ويده على أنها القدرة، والاستواء على أنه الملك[2]، وكذا الجوينى إمام الحرمين يرفض أن يأخذ الآيات التى تشير إلى اليد، والوجه، والعين على وجهها الظاهر، لأنه يرى أن ذلك متابعة للحشوية[3]، وهذا ما نجده عند معظم متأخرى الأشعرية، من ميلهم إلى التأويل دون الإسراف فيه إسراف العقليين.

فالمنهج الأشعرى الوسط لم يمنع أحياناً بعض مفكرى الأشعرية المتأخرين من الميل إلى التعويل على العقل، لكن هذا الميل لا يجعلهم يحسبون على العقليين،

---

(١) الأشعرى: الإبانة فى أصول الديانة، طبعة القاهرة، بدون تاريخ، ص٨

(٢) البغدادى: أصول الدين، ص١١٣.

(٣) الجوينى: الإرشاد فى قواطع الأدلة، نشره الدكتور محمد يوسف موسى، وعبد العزيز عبد الحق، طبعة القاهرة، ١٣٦٩هـ، ص١٤٨.

ذلك لأن الالتزام بالمنهج الوسط لا يكون تاماً فى مجال الفكر، هذا فضلا عن أن متأخرى الأشعرية، منذ عصر الغزالى، قد دخل فى ثقافتهم عنصر جديد، هو العنصر الفلسفى، الذى أصبح منذ ذلك الوقت عنصرا مهما من عناصر تكوينهم العلمى .

وهذا العنصر الفلسفى سيطر على معالجتهم للمشكلات الكلامية، فمالوا إلى استخدام التقسيمات الذهنية، وتوسعوا فى استخدام المصطلحات الفلسفية، حتى صار علم الكلام عندهم ابتداء من فخر الدين الرازى فلسفيا بشكل ظاهر، ولا شك أن ذلك أكسبهم قوة الحجة، وعمق الاستدلال، والتحديد للمصطلحات الكلامية.

ولا يعنى هذا أن الفلسفة لاقت رواجا وقبولا عند متأخرى الأشعرية، بل العكس هو الصحيح، لقد وقفوا منها موقف العداء ،واشتغل بعضهم بالرد عليها، كالغزالى والشهرستانى وغيرهما، فكلاهما هاجم الفلسفة اليونانية ومن اقتفى أثرها من مفكرى الإسلام، وبخاصة ابن سينا، لكنهم لكى يهاجموا الفلسفة لابد لهم من دراستها والاطلاع عليها، فاستفادوا من هذه الدراسة كثيرا من الأفكار والمصطلحات الفلسفية، التى تتلاءم وثقافتهم الكلامية.

أهم عقائد الأشعرية :

وجود الله تعالى :

يرتبط وجود الله تعالى ببحوثهم الطبيعية، حيث يعتمدون فى ذلك على دليل "حدوث العالم" وهذا يقتضى أن يعرفوا "العالم" : فيذهبون إلى أنه كل ما هو سوى الله تعالى وصفاته[(١)]، وأن العالم مؤلف من جواهر وأعراض، أى من ذوات وصفات لها، والجسم يتألف من الجواهر. والأشاعرة هنا يتبنون نظرية "الجوهر الفرد" والتى يعد العلاف المعتزلى أول من بسط القول فيها وتوسع الأشاعرة فيها لتكون أساسا لإثبات "حدوث العالم"، فيثبتون الأعراض، ثم يثبتون حدوثها، ثم يرتبون عليها حدوث الأجسام لأنها لا تنفك عن الأعراض الحادثة، وطالما كان العالم حادثاً إذن لابد له من محدث[(٢)] .

(١) الجوينى: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ص ١٩.

(٢) الباقلانى: التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ص٤١-ص١٢، والبغدادى: أصول الدين، ص١٠٠، والجوينى: لمع الأدلة، ص٧٦ وما بعدها،=

الصفات الإلهية :

مال الأشعرية إلى التنزيه، مع إثبات الصفات الخبرية بلا "كيف"، وقد مال بعض متأخريهم إلى تأويلها لكن دون مغالاة فى التأويل، وأثبت الأشعرية الصفات الذاتية من العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر، صفات أزلية بجانب الذات لا هى هو ولا هو غيره، أى ليست عين الذات ولا غير الذات .

رؤية الله :

أوجبــوا الرؤية سمعاً، واستدلوا عليها من آى القرآن التى توجبها، كما فهموا الآيات القرآنية التى استدل بها نفاة الرؤية، فهماً يدعم وجوب الرؤية، على نحو فهمهم لقوله تعالى ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ بأن الآية لا تنفى الرؤية وإنما تنفى "الإدراك" لأن الإدراك إحاطة، والله منزه عن ذلك، وقوله تعالى لموسى عليه السلام "لن ترانى"، إن الرؤية المستحيلة هنا هى الرؤية الدنيوية، هذا فضلاً عن أن الآية لا تفيد امتناع الرؤية، لأنهــا لو كانت مستحيلة ما طلبها نبى .. إلى غير ذلك من الآيات، على أن هذه الرؤية رؤية بلا "كيف"، وهى إذا كانت واجبة سمعاً فهى جائزة عقلاً، ودليلهم العام هنا هو أن كل موجود فيصح أن يرى ولما كان الله موجوداً فيجوز رؤيته[1] .

القرآن غير مخلوق:

يفرق الأشاعرة بين الكلام النفسى والكلام اللفظى، فيذهبون إلى أن الألفاظ المنزلة دلالات على الكلام الأزلى، والدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم أزلى، وهم بذلك توسطوا بين القائلين بقدم القرآن والقائلين بخلقه.

=والغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص١٧، وسوف نفرد الفصل القادم للكلام عن الطبيعيات عند المتكلمين .

(١) الرازى: الأربعون، ص ١٩٠- ص١٩١، ص٢٠٠-ص٢٠١، والأشعرى: اللمع، ص٢٢، والإبانة، ص١٠، ومقالات الإسلاميين، جـ١، ص٣١٣، والبغدادى: أصول الدين، ص٩٩، والشهرستانى: نهاية الإقدام، ص٣٥٧.

أفعال العباد:

أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى، سواء أكانت خيراً أم شراً، مكسوبة للعباد، والكسب هو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل، أما الفعل فهو من صنع الله، لأن قدرتنا لا تؤثر فى مقدورها مطلقاً، هى نفسها مخلوقة لله، والله تعالى أجرى سنته بأن يخلق مع القدرة الحادثة الفعل الذى أراده وقصد إليه، وقد توسع الباقلانى والجوينى فى عرض نظرية الكسب، والاقتراب بها من الموقف الوسط بين الجبر والاختيار .

موقف الأشاعرة من مرتكب الكبيرة:

يذهب الأشاعرة إلى أن صاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا عن غير توبة يكون حكمه إلى الله تعالى إما أن يغفر له برحمته، وإما أن يشفع فيه النبى (ﷺ)، ومرتكب الكبيرة إما أن يعذبه الله بمقدار جرمه ثم يدخله الجنة برحمته، ولا يجوز أن يخلد فى النار مع الكفار، وذلك تصديقا لما جاء به السمع من إخراج من كان فى قلبه ذرة من الإيمان، وإذا تاب مرتكب الكبيرة عن كبيرته، فإن السمع قد ورد فيه ما يشير إلى قبول توبة التائبين، وإجابة دعوة المضطرين، والله هو المالك فى خلقه يفعل بهم ما يشاء ويحكم ما يريد، فلو أدخل الناس جميعاً الجنة لم يكن ظلماً منه، ولو أدخلهم النار لم يكن ظلماً، إذ الظلم هو التصرف فيما لا يملكه المتصرف، أو وضع الشىء فى غير موضعه، وهو المالك المطلق، فلا يتصور منه ظلم، ولا ينسب إليه جور .

الحسن والقبح الشرعيين :

ذهب الأشاعرة إلى أن الواجبات كلها بالسمع، والعقل لا يوجب شيئا، ولا يقتضى تحسيناً ولا تقبيحاً، فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل، وبالسمع تجب، وكذلك شكر المنعم، وإثابة المطيع وعقاب العاصى، يجب بالسمع دون العقل، ولا يجب على الله تعالى شىء ما بالعقل، لا الصلاح والأصلح ولا اللطف(١) .

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص١٠١– ص ١٠٢.



الفصل الرابع

نماذج من فلسفة المتكلمين
الطبيعيات وصلتها بالإلهيات

تمهيد :

أولاً: مكونات العالم الطبيعي .

القسم الأول: الجواهر الفردة والأجسام .

أ - تكوّن الأجسام .

ب - صفات الجوهر الفرد ،

القسم الثاني: الأعراض

ثانياً: حدوث العالم :

- أدلة حدوث العالم .
- موقف الطبيعيين من المتكلمين .
- النظام والقول بالكمون .

ثالثاً: من الطبيعيات إلى وجود الله تعالى .

رابعاً: من الطبيعيات إلى صفة العلم الإلهي .



تمهيد

لم يخض المتكلمون فى الطبيعيات بقصد التفلسف أو النظر العقلى المجرد، بغية الوصول إلى تفسير طبيعى للكون على غرار ما يفعله الفلاسفة، وإنما كان خوضهم فى الطبيعيات لغرض دينى، وهو إثبات أن كل ما فى العالم من: الجواهر والأجسام والأعراض، محدث، مخلوق، ومن ثم فلابد له من محدث، أى من خالق، هو الله تعالى، فيكون هذا دليلا على وجود الله، معتمداً على العقل، بجانب الأدلة المعتمدة على النقل فى إثبات الخلق والخالق.

من هنا تناول المتكلمون العديد من المسائل الطبيعية، فقاموا بدراسة العالم الطبيعى، وأقاموا الأدلة على حدوثه، وقاموا بالرد على القائلين بقدمه، ويبدو أن المعتزلة كانت أسبق المدارس الكلامية فى دراسة الطبيعيات والتعمق فيها فبحثوا فى الأجسام والأعراض وفى شيئية المعدوم، وأشاع النظام القول بـ "الكمون"، و"الطفرة" وربطوا ذلك كله بمبحث الإلهيات، فحاولوا الاستدلال على صفاته تعالى: كالعلم، والقدرة، والإرادة، من خلال هذه البحوث الطبيعية.

ولقد كانت الطبيعيات بمسائلها المتعددة .. أساساً مشتركاً بين المتكلمين جميعا .. وكانت مسألة "حدوث العالم" من المسائل التى أجمعوا عليها، ولقد تبنوا جميعا "نظرية الجوهر الفرد" والتى تمثل حجر الزاوية فى الطبيعيات الكلامية، ويعد أبو الهذيل العلاف (ت ٢٢٦ هـ) أول متكلم بسط القول فى هذه النظرية، وتابعه جمهور المعتزلة، فيما عدا النظام الذى أخذ بمذهب أرسطو فى انقسام الأجسام إلى ما لا نهاية، على أن النظام لم يكن الوحيد من المتكلمين الذين نفوا الجزء الذى لا يتجزأ، فقد نفاه "ضرار بن عمرو"، و"حفص الفرد"، و"الحسين النجار"، الذين أنكروا وجود الجسم بجملته وردوه إلى مجموعة من الأغراض هى اللون والطعم والحر والبرد والخشونة واللين، فهذه الأشياء مجتمعة هى الجسم [1]

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ١٦ .

وكذلك "هشام بن الحكم" المتكلم الشيعى فهو من نفاة الجوهر الفرد [1]، وأكد أن الأعراض أجساما [2]، وقال بتداخل الأجسام [3]، كما قال بالكمون [4]، وهذا ما انتهى إليه النظام أيضاً، كما أنكره أيضاً ابن حزم من الظاهرية، ووافق جمهور الأشاعرة جمهور المعتزلة فى القول بحدوث العالم، بل إن البغدادى يجعل القول بحدوث العالم الركن الثانى من عقائدهم، وأهم مسائل هذا الركن هى القول بأن كل جوهر جزء لا يتجزأ، وأن العالم جواهر وأعراض، وأن الجسم لا يتعرى عن الأعراض [5] .

على أنه هناك من المتكلمين من توقف، فلم يقل بتناهى الجوهر أو عدم تناهيه، كأبى الحسين البصرى من المعتزلة، وكذلك الجوينى وفخر الدين الرازى من الأشعرية ولم يأخذ به أغلــب الماتريدية والكرامية، وأهل السنة الأوائل كابن كلاب أو المتأخرين منهم كابن تيمية[6] .

وهكذا تعد الطبيعيات عند المتكلمين بداية لتفكير عقلى فى العالم الطبيعى، لم تخل من الارتكان إلى الواقع، وإن أهمل فيها دور التجربة، ودور الإنسان فى ترويض الطبيعة وتطويعها [7] وهو أحد المهام الرئيسية لخلافته الأرضية التى ترمى إلى سيطرته على الطبيعة واستثمارها وإخضاعها لصالحه.

---

(١) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١١٣، وابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ٢، ص ٩٣ .

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ٣٦ .

(٣) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٥٠ - ص ٥١، ص ١١٣ .

(٤) المصدر نفسه: ص ١١٣ .

(٥) المصدر نفسه: ص ٣١٥ - ٣١٦ .

(٦) أرثور سعدييف والدكتور توفيق سلام: الفلسفة العربية الإسلامية - الكلام والمشائية والتصرف، دار الفارابى، بيروت، الطبعه الأولى، ٢٠٠٠م، ص٨٧ .

(٧) الدكتورة يمنى الخولى: الطبيعيات فى علم الكلام من الماضى إلى المستقبل، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٧٧ .

وإذا كانت الطبيعيات فى علم الكلام تمثل الباب الرئيسى للدخول فى الإلهيات، بمعنى أن معرفة الله بصفاته تستلزم معرفة الطبيعة، وهى فى نفس الوقت تمثل الآن قلب "العلم" بمعناه الدقيق، فكأن علم الكلام بدأ من العلم الطبيعى الذى يمثل العلم فى عصره ليصل إلى الإيمان، ومن هنا كان "العلم" بمعناه الخاص هو جوهر الإيمان الدينى، ولعل هذا يؤكده أن أول أمر إلهى نزل على البشر هو "القراءة" التى هى أداة العلم، وتعنى القراءة ـ قراءة الكون ـ قراءة يستخدم الإنسان فيها أدوات الحس من السمع والبصر والفؤاد ....، والعقل بكل وظائفه من: الفهم والإدراك والاستنباط .. ليتوصل إلى تفسير وفهم لظواهر الكون، مما يتيح له السيطرة على الطبيعة واستخراج مكنوناتها .

ونحن هنا سنتناول بعض مسائل الفزياء الكلامية من جهة ارتباطها بالإلهيات فنتناول أولا: مكونات العالم الطبيعى

أولا : مكونات العالم الطبيعي :

لعله من المفيد أن نحدد أولا ما المقصود بالعالم عند المتكلمين: لقد اصطلح المتكلمون على أن المقصود بالعالم: جميع ما سوى الله تعالى، وهذا عند سلف الأمة فيما يقول الجوينى، أما عند خلقها: فهو عبارة عن الجواهر والأعراض [1] وسمى بذلك لأنه مشتق من "العلم"، و"العلامة ": "وإنما سمى العلم" علما "، لأنه إمارة منصوبة على وجود صاحب العلم، فكذلك العالم بجواهره وأعراضه وأجزائه وأبعاضه، دلالة على وجود الرب سبحانه وتعالى" [2]، وإلى مثل هذا يذهب أبو المعين النسفى (الماتريدى المذهب) حيث يذهب إلى أن المقصود بالعالم هو جميع ما سوى الله تعالى، من الأعيان والأعراض أى العالم المشاهد المنظور ،عالم الشهادة فى مقابل عالم الغيب، كما يذهب إلى أن العالم سمى هكذا لأنه " علم " على

---

(١) الجوينى: لمع الأدلة فى قواعد أهل السنة والجماعة، ص ٧٦ .

(٢) الجوينى: الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، ص ١٢، ولمع الأدلة ص ٧٦ .

ثبوت صانع له .." [1]، وهكذا يكون العالم شاملاً لجميع ما سوى الله تعالى من موجودات [2] .

ويبدو أن معنى "العالم" عند المتكلمين أعم من معنى "الكون" لأنه يشمل مجموع أجزاء "الكون"، و"الكون" بالمعنى العام: هو الوجود بعد العدم وهو تغيير دفعى، لأنه لا وسط بين الوجود والعدم، كحدوث النور بعد الظلام دفعة، وقد قيد الحدوث " بـ "الدفعى"، لأنه إذا كان على التدريج كان "حركة" لا "كونا"[3] والوجود والكون عند المعتزلة مترادفان [4] .

وبهذا يشير" العالم " عند المتكلمين إلى ما تكون بفعل التكوين الذى هو صفة له تعالى، وهى تكوينه للعالم، ولكل جزء من أجزائه، لوقت وجوده على حسب علمه وإرادته، فالتكوين (كفعل لله تعالى) ثابت أبداً بينما المكون حادث حدوث المتعلق[5] وقد ورد التكوين صفة له تعالى مشيرا إلى خروج المعدوم من العدم إلى الوجود، وذلك فى نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [6] وقوله تعالى أيضاً: ﴿إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [7] وتعنى هذه الآيات أن الله يحكم بهذا الأمر فيكونه [8] .

---

(١) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة فى علم الكلام، مخطوط بدار الكتب المصريـة، تحت رقـم ١٠ توحيد، لوحة ١١ أ، ب، وانظر أيضاً الدكتور عبد الحى قابيل: الإمام أبى المعين النسفى، رسالة ماجستير، لم تنشر، مخطوطة، نسخة مهداة، ص ٩٧ .

(٢) الجرجانى: التعريفات، المطبعة الوهبية، مصر، ١٢٨٣ هـ، مادة "العالم"

(٣) الجرجانى: التعريفات: مادة " كون " .

(٤) د . جميل صليبا: المعجم الفلسفى مادة " كون " .

(٥) التسهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، مادة " تكوين " .

(٦) سورة يس آية ٨٢ .

(٧) سورة مريم آية ٣٥.

(٨) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ٣، ص ٥٢ .

فالعالم إذن فيما يقول القاضى عبد الجبار (المعتزلى) إنما يعنى هذه الأجسام التى نعلمها بالمشاهدة، وعلى سبيل الضرورة [1] وهذه الأجسام تحدث من تأليف الجواهر الفردة التى هى أصغر جزء يمكن أن ينقسم إليه الجسم، وتلحق هذه الأجسام أعراض هى صفات لها، ومن ثم فإن العالم مكون من أجسام وأعراض تلحقها .

وعلى هذا يمكن أن نقسم العالم الطبيعى إلى قسمين:

الأول: الجواهر الفردة والأجسام :

الثانى: الأعراض :

الأول: الجواهر الفردة والأجسام :

إن دراسة الأجسام تستلزم بالضرورة أن نقف على تصورهم للجواهر الفردة، ويعد أبو الهذيل العلاف ــ كما ذكرنا أول متكلم بسط القول بالجواهر الفردة فى تاريخ علم الكلام الإسلامى ليكون أساساً لتكون الأجسام من ناحية، ويكون ــ أيضاً ــ حداً فى انقسام الأجزاء إلى أجزاء لا تنقسم بعدها من ناحية أخرى، حيث إن الجزء الذى لا يتجزأ هو أصغر أجزاء الجسم الذى يتألف منها أو يتناهى فى تجزئته إليها [2]، وهذا ما يرويه عنه الخياط حيث يقول: "إن القول الذى كان أبو الهذيل يناظر فيه هو للأشياء المحدثات "كلا" و"جميعا" و"غاية" تنتهى إليها فى العلم بها، والقدرة عليها، وذلك لمخالفة القديم للمحدث، فلما كان القديم عنده، ليس بذى غاية ولا نهاية، ولا يجرى عليه بعض، ولا كل، وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية، وأن له كلا وجميعا وقال (أى أبو الهذيل) ووجدت المحدثات ذات أبعاض، وما كان كذلك وجب أن يكون له كل وجميع، ولو جاز أن تكون هناك أبعاض لا كل لها، جاز أن يكون كل وجميع ليس بذى أبعاض، فلما كان هذا محالا كان الأول مثله، ومن أدلته على ذلك قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَــدِيرٌ﴾ [3]

---

(١) القاضى عبد الجبار: المختصر فى أصول الدين، القاهرة، ١٩٧١، الجزء الأول، ص ١٧٤ .

(٢) بينس: مذهب الذرة عند المسلمين، الترجمة العربية للدكتور أبو ريدة ص٥ وانظر أيضاً: الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ١٤ .

(٣) سورة البقرة آية ٢٠ .

و﴿ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [1] و﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [2] وقوله ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [3]، قال (أى أبو الهذيل) فقد ثبت بقول الله عز وجل إن للأشياء كلاً، وثبت نفسه عالما به، محيطا به، والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذى غاية [4] .

فالعلاف تمشيا مع العقيدة يثبت أن المخلوقات الحادثة متناهية من حيث إن لها "كلا" و"جميعا" و"نهاية" فالموجودات متناهية فى مجموعها، وفى عدد أجزائها، وهذا أمر مشاهد بالحس، كما دلت عليه آى القرآن الكريم فى نحو ما ذكرنا من آيات تفيد إحاطته تعالى بالموجودات وإحصائه لها، وهذا لا يكون إلا لمتناه، وإذا كانت الموجــودات كــذلك، فــلابد أن تكــون لها بداية عندها تقف فى التجزىء ولا تتعداها.

ويحسن بنا أن نشير إلى بعض العبارات التى استخدمها المتكلمون للتعبير عن هذه الوحدة التى تعد أصغر الوحدات التى يتكون منها الجسم، وينتهى إليها فى تجزئته، وقد أطلقوا على هذه الوحدة عبارات متعددة: كالجزء الذى لا يتجزأ، والجوهر الفرد الواحد الذى لا ينقسم، ولقد حاول أوتو بريتزل Otto Pretzl أن يفسر لنا هذه التسمية الأخيرة بأن ذلك ربما يرجع إلى أن كلمة "جوهر" الفارسية قد دخلت إلى اللغة العربية فى وقت مبكر، حيث كانت تدل على الجزء الذى لا يتجزأ، فلما اختص لفظ الجوهر بعد ذلك بمعنى " الشىء القائم بنفسه "، حتم ذلك إضافة عبارة لا ينقسم للفظ الجَوهر لكى يدل على لفظ الجزء الذى لا يتجزأ [5]

---

(١) سورة الأنعام آية ١٠١ .

(٢) سورة فصلت آية ٥٤ .

(٣) سورة الجن آية ٢٨ .

(٤) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ٩ – ص ١٠، ولقد ورد فى كلام الخياط عن أبى الهذيل العلاف كلمة بعض وأبعاض، حيث كانت تطلق فى البداية للدلالة على ما يدل عليه الجزء، ولكن كما يقول بينس لم تنل ما نال لفظ الجوهر من خصوصية للدلالة على جزء المادة الذى لا ينقسم (انظر بينس: مذهب الذرة عند المسلمين ص ٥) .

(٥) أوتو بريتزل: مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين فى الإسلام، بحث فى مسألة العلاقة بين علم الكلام الأول وبين الفلسفة اليونانية، نشر بمجلـــة الإسلام الألمانية، المجلد التاسع=

ومما يدعم رأى بريتزل فى تعليل هذه التسمية المختصرة أننا نجد تعريفا فلسفيا للجوهر يورده الأشعرى بقوله: قال بعض المتفلسفة: "الجوهر هو القائم بالذات القابل للمتضادات " [١]، ومن الطبيعى أن يرفض المتكلمون مثل هذا التقريب الفلسفى للجوهر، لأنه ليس لديهم شيء يمكن أن يتقوم نفسه، لأن الموجودات ـــ جميعا ـــ قائمة بالله عندهم، ومن ثم فإن معنى الجوهر لا يعدو أن يكون جزءا من الجسم، وهو الجزء الذى لا يتجزأ، أو ما ينتهى إليه الجسم فى تجزئته .

على أن بينس يذكرنا ونحن بصدد هذه التسمية أن نبحثها فى إطار لغة المتكلمين فى إطلاق الأسماء، وميلهم فى كثير من الأحيان إلى استعمال اللفظ الدال على الشيء فى تسمية كل جزء من أجزائه، كما فى قولهم علم وعلمين للدلالة على جزء أو جزئين من المعرفة، وكذلك كلمة قدرة وقدرتين ... وهكذا، فربما كانت التسمية بالجوهر قد استخدمت للدلالة على المادة، واستخدمت للدلالة على جزء الجسم، وهو الجوهر الفرد، وهى تفيد برغم ورودها فى كتب المقالات ضربا من الاختصار فى التعبير [٢] .

أ – تكوّن الأجسام :

الأجسام عند المتكلمين تحصل من الجواهر الفردة، ويطلق على حصول الأجسام ألفاظا: كالائتلاف، والتأليف، والتركيب، والاجتماع، وهى تستخدم جميعها بمعنى واحد.

غير أن المتكلمين قد اختلفوا فى الحد الأدنى للأجزاء التى يتكون منها الجسم، وذلك راجع إلى اختلافهم حول تعريف الجسم، والذى يمكن أن نجمله فى ثلاثة اتجاهات على النحو التالى:

=عشر، ١٩٣١م، ص ١١٧ – ص ١٣٠، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة مع كتاب مذهب الذرة عند المسلمين لبينس، ص ١٣٧ .

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ٨ .

(٢) بينس: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب، اليونان والهنود، ص١٣٠

الأول: اتجاه نظر أصحابه إلى الأجسام نظرة وصفية، فأخذ أصحابه يعرفون الأجسام تعريفا هندسياً، بمعنى أن الجسم كم منفصل، وليس متصلا، متخذين من معانيه وأبعاده الظاهرة وسائل لتعريفه دون النفاذ إلى ما وراء هذه المعانى والأبعاد الظاهرة، ومن ثم صار الجسم عندهم وحدة مكانية فقط، أو وحدة ظاهرية، وليس ثمة مقوم باطنى داخلى به يتقوم الجسم، لأنهم يرون أن الأجسام لا يمكن أن تتقوم بذاتها، وإنما الأمر كله مردود إلى القدرة الإلهية التى لا يقتصر مجالها على الإيجاد من عدم فحسب، بل على التأليف والتركيب والاجتماع والمماسة والافتراق والانفصال بين الجواهر، ولا مجال فى ذلك للقول بالصدفة كما هو الحال عند الفلاسفة الطبيعيين [1]، ويمكن أن نعد من أصحاب هذا الاتجاه **أبى الهذيل العلاف** الذى ذهب إلى أن الجسم " هو ما له يمين وشمال، وظهر وبطن، وأعلى وأسفل، فتكون أقل الأجسام ستة أجزاء تتناسب مع الجهات الست، وكذلك أبعاد الجسم [2]، **ومعمر بن عياد** الذى ذهب إلى أن الجسم هو: "الطويل العريض العميق" فيكون أقل الأجسام ثمانية أجزاء [3]، **وهشام الفوطى** الذى ذهب إلى أن الجسم ما له أركان ستة، فجعل أقل الأجسام ستة وثلاثين جزءاً، لأن كل ركن ستة أجزاء، فما جعله هشام ركنا جعله أبو الهذيل جسما [4]، وأبو القاسم البلخى الكعبى حيث ذهب إلى أن الجسم يحصل بأربعة جواهر فردة، وذلك بأن يكون ثلاثة جواهر كمثلث، ورابعها فوقها، والقاضى عبد الجبار الذى اعتمد أيضاً على الناحية الوصفية واللغوية فى تعريفه للجسم فيقول: " اعلم أن الجسم هو ما يكون طويلا عريضا عميقا، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق، إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء،

---

(١) الدكتور أحمد صبحى: فى علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق افسلامية فى أصول الدين (المعتزلة)، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢، ص ٢١٢ - ٢١٣

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ٥، وأيضا: ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، ص ٤٨ .

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ٦ .

(٤) المصدر نفسه: جـ٢، ص ٦ .

بأن يحصل جزءان فى قبالة الناظر ويسمى طـولاً وخطاً، ويحصل جزءان آخران عن يمينه ويساره منضمان إليهما، فيحصل العرض، ويسمى سطحاً أو صفحة، ثم يحصل فوقها أربعة أجزاء مثلها فيحصل العمق، ويسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسما، هذا هو حقيقة الجسم فى اللغة، والذى يدل عليه، أن أهل اللغة متى شاهدوا جسمين قد اشتركا فى الطول والعرض والعمق، وكان لأحدهما مزية على الآخر قالوا: هذا أجسم من ذلك "[1] وقد تابعه فى ذلك ابن متويه [2]، والذى ذكر أن هذا هو ما ارتضاه أبو هاشم الجبائى، وأبو عبيد الله البصرى[3]، ويعد هذا الاتجاه فى تعريف الجسم أكثر الاتجاهات شيوعا عند المتكلمين وبخاصة لدى جمهور المعتزلة.

الثانى: وهو ذلك الاتجاه الذى اعتمد أصحابه فى تعريف الجسم إلى **النفاذ إلى ما وراء المعانى والأبعاد الظاهرة**، ولم يعرفوه بأوصافه الظاهرة، ومن ثم فكاد الاجتماع ينعقد عندهم على أن الجسم هو "المؤتلف "فيثبت ذلك فى جزئين" [4]، وكذلك **الباقلانى** الذى يذهب إلى أن الأجسام هى المؤلفة المركبة [5]، وكذلك **الإسكافى المعتزلى** الذى ذهب إلى أن معنى الجسم "هو المؤتلف" [6] وأقل الأجسام جزءان [7]. وهذا ما ذهب إليه أيضاً أبو عيسى الصوفى من معتزلة بغداد [8]، وهم جميعا يجمعون على أن أقل الأجسام جزءان.

---

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٢١٧ .

(٢) ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، ص ٤٧، ص ٤٨ .

(٣) المصدر نفسه: ص ٤٨ .

(٤) ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، ص ٤٨ .

(٥) دكتور جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٥، ص ٣٢٢ .

(٦) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ٥ .

(٧) المصدر نفسه ، جـ٢، ص ٥ .

(٨) ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، ص ٤٨ .

الثالث: هو ما يعتبر الجوهر والجسم مفهومين متكافئين فى المعنى فيذهب أصحابه إلى تعريف الجسم بأنه هو ما يحتمل الأعراض ويمثل هذا الاتجاه أبو الحسين الصالحى (وهو معاصر للنظام المعتزلى ت ٢١٨ تقريبا) حيث ذهب إلى أن الجسم والجوهر متكافئان فى المعنى[١] فالجزء الذى لا يتجزأ عنده جسم، وهو يحتمل الأعراض، ولذلك يعده بيريتزل من القائلين بنظرية الأجسام الصغيرة [٢].

ب – صفات الجوهر الفرد :

لقد اختلف المتكلمون حول صفات الجوهر الفرد، ويمكن أن نميز بين اتجاهين واضحين فى هذا الصدد:

الأول: ويمثله المتكلمون الذين نفوا عن الجوهر الفرد صفات الأجسام، ويمثله جمهور المتقدمين من المتكلمين وبخاصة المعتزلة.

الثانى: ويمثله المتكلمون الذى أثبتوا للجوهر الفرد بعض صفات الأجسام.

أما الاتجاه الأول: فيعد أبو الهذيل العلاف من أبرز ممثليه، حيث يروى عنه الأشعرى قوله: "إن الجزء الذى لا يتجزأ، لا طول لـه، ولا عـرض لـه، ولا عمق له، ولا اجتماع، ولا افتراق، وأنه قد يجوز أن يجامع غيره، وأن يفارق غيره[٣]، وهكذا ينظر العلاف إلى الجواهر الفردة، على أنها أجزاء بسيطة، لا تركيب فيها، وإليها تنحل جميع الموجودات، وهى لا صفات لها من: طول أو عرض أو عمق، ولا اجتماع، ولا افتراق، ولا حجم، ولا مساحة، وعلى هذا ينكر العلاف أن يكون الجوهر جسماً لانتقاء صفات الأجسام عليه، ولكن لا يمكن تعرية الجوهر ــ **إذا انفرد** ــ من الحركة والسكون، حيث يتصل بعضها ببعض فيحدث الكون، ويفارق بعضها بعضا فيحدث الفساد، والزمان هو حركة هذه الأجزاء،

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ٤ .

(٢) بينس: مذهب الذرة عند المسلمين، الترجمة العربية، ص ٦، وأيضا بيريتزل: مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين، ضمن كتاب مذهب الذرة عند المسلمين ص ١٣٧ .

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ١٤ .

والمكان هو عمق الآنات المنفصلة فيه، ويضيف العلاف أن الجوهر الفرد تجوز رؤيته، ويستفاد هذا كله مما ذكره الأشعرى عنه حيث يقول: "وقد أجاز أبو الهذيل العلاف على الجزء الذى لا يتجزأ الحركة والسكون والانفراد، وأن يماس ستة أمثاله بنفسه، وأن يجامع غيره، ويفارق غيره وأن يفرده الله فتراه العيون، ويخلق فينا رؤيته له، وإدراكنا له، ولم يجز عليه اللون والطعم والرائحة، والحياة والقدرة والعلم، وقال لا يجوز ذلك إلا فى الجسم، وأجاز عليه من الأعراض ما وصفنا " (١)

على أن البغدادى رأى فى قول العلاف بجواز رؤية الجوهر الفرد ــ إذا انفرد ــ تناقضا مع قوله: بأنه لا لون له، إذ كيف يرى ما لا لون له(٢) ؟! .

لكننا يمكننا أن نرفع ذلك التناقض الذى لاحظه البغدادى فى قول العلاف، بأن العلاف لم يكن يقصد انفراد الجوهر على الحقيقة وإنما كان ذلك مجرد فرض عقلى إذا هنا شرطية تفيد مجرد افتراض انفراده، لكنه بالفعل لا ينفرد، فإذاً تفيد فرض عقلى فقط، وليس حقيقة فعلية واقعية، ويمكن أن نستدل على ذلك بما أورده النظام فى كتابه "الجزء" حكاية لبعض آراء المتكلمين القائلين بنفى الصفات عن الجوهر الفرد، حيث يذهب إلى أن الجوهر ــ عندهم ــ ليس له وجود منفرد مستقل، فهو لا يقوم بنفسه وإنما يوجد مع باقى الأجزاء التى تكون الجسم، ومن ثم وصفه بكونه منفردا هو وصف على سبيل الجواز الذهنى، فهو كما قلنا فرض عقلى، وليس حقيقة فعلية، ومن ثم يكون الجزء معلوم بالذهن فقط حيث يقول فيما حكاه الأشعرى مقتبسا إياه من كتابه "الجزء" أن متكلمين ــ لم يسمهم النظام ــ ذهبوا إلى أن الجوهر ليس له صفات مثبتة، وإنما هو شىء معلوم، ويعرض الأشعرى قول النظام على النحو التالى: "إن الجزء قائم، إلا أنه لا يقوم بنفسه ولا يقوم بشىء من الأشياء، أقل من ثمانية أجزاء، فمن سأل عن جزء فيها، فإنما يسأل عن أفراده، وهو لا ينفرد، ولكنه يعلم " (٣)، وهناك من تطرف من المتكلمين فى نفى الصفات عن الجوهر الفرد إلى الحد الذى منع صراحة انفراده بنفسه، فالجوهر

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ١٢، ص ١٤ .

(٢) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١١٣ .

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ١٥، ص ١٦ .

ليس له وجود مادى، وهذا ما انتهى إليه هشام بن الحكم فيما رواه الأشعرى عنه [١] وكذلك عباد بن سليمان، الذى يروى الأشعرى ما حكاه عنه النظام فى كتابه "الجزء" من أن عباد يذهب إلى أن الجزء الذى لا يتجزأ، شىء، لا طول له، ولا عرض، ولا عمق، ولا بذى جبهات، ولا مما يشغل الأماكن، ولا مما يسكن، ولا مما يتحرك، ولا يجوز أن ينفرد" [٢]، وهكذا ينفى عباد بن سليمان كل صفات الأجسام عن الجوهر، ويرى أن هذه الصفات لا تحدث له إلا إذا تآلف مع أجزاء أخرى ليكون جسما، وهذا ما انتهى إليه هشام الفوطى الذى: أثبت الجزء الذى لا يتجزأ، غير أنه لم يجز عليه أن يماس أو يباين أو يرى، وأجاز على أركان الجسم ذلك، والركن ستة أجزاء، وعنده الجسم من ستة أركان[٣]

ومما يؤكد أيضاً أن انفراد الجوهر هو محض افتراض عقلى، أن الذين أجازوا له الحركة والسكون، كالعلاف، حيث رتب عليهما كون الأشياء وفسادها، لم يتحدث عن أى شىء تتحرك فيه هذه الجواهر، هل تتحرك فى خلاء؟، لم يتكلم العلاف عن وجود خلاء، ولا الأشاعرة المتقدمين، ولم تدخل فكرة الخلاء إلا على يد محمد بن زكريا الرازى (ت٣١١ هـ)[٤]، وكذلك على يد متأخرى المعتزلة كابن متويه الذى أفرد فصلاً فى كتابه " التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، لا ثبات وجود الخلاء [٥] .

وهكذا أدى التطرف فى نفى الصفات عن الجوهر الفرد إلى القول بأن وجودها وجود علمى، وجود عقلى، وليس وجوداً فعليا واقعيا، وهذا الرأى قريب مما قيل بعد ذلك بقرون فى مطلع العلم الحديث من أن الذرة لا تشاهد[٦]، وإنما يعلم وجودها فقط، فما يعطيه العلماء من أشكال نحو أن تكون بيضاوية أو دائرية أو غير ذلك فإنما يقوم على الخيال العلمى، ولا يمثل الواقع الحقيقى.

---

(١) المصدر نفسه، جـ٢، ص ١١ .

(٢) المصدر نفسه: جـ٢، ص ١٦ .

(٣) المصدر نفسه: جـ٢، ص ١٥ .

(٤) الدكتور النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ١، ص ٥٦٠ .

(٥) ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، ص ١١٧ .

(٦) هناك فرق كبير بين قول العلماء المحدثين بالذرة وقول المتكلمين بالجزء .

هذا فضلا عن أن هذا الرأى يذكرنا بما نجده عند الفيلسوف الألمانى ليبنتز فى قوله "الجواهر البسيطة" التى يسميها "المونادات"(١)، فهى عنده لا يمكن تصورها إلا عن طريق الفكر، وهى بسيطة لا تقبل القسمة، كما أنها ليست مادية، ولا شكل لها، وهو يعتبرها فى الحقيقة مراكز حية للقوة أو الطاقة حيث يقول: إن الجوهر كائن قادر على الفعـل، وهو بسيط أو مركب، والجوهر البسيط هو الذى لا أجزاء له، والجوهر المركب هو المجموع المؤلف من جواهر بسيطة أو مونادات"(٢).

وهكذا انتهى أصحاب هذا الاتجاه إلى أن الجوهر الواحد الذى لا ينقسم محال إلى أن يكون جسما (٣) واعتبروا أن الأجزاء التى لا تتجزأ بمثابة النقط الهندسية، بمعنى أن النقطتين تمثلان خطا، وهكذا، وان كان بينس يشك فى هذه النتيجة التى تؤدى إليها فحص أقوالهم (٤)

أما الاتجاه الثانى: فيمثله المتأخرون من المتكلمين، وبخاصة متكلمى المعتزلة الذين أفاضوا فى إثبات صفات للجوهر الفرد، والتى يمكن أن تقربه من الجسم، مع أنهم يفرقون بين الجوهر والجسم، لكن يبدو أن الذى دفعهم إلى ذلك محاولة حل الصعوبات التى نجمت عن تصور الجوهر الفرد مجرداً عن الصفات، وكأنه كما ذكرت موجود بالقوة وليس له وجود بالفعل، فأضافوا له هذه الصفات حتى يصير وجوده بالفعل وليس بالقوة، ويمكن أن نعتبر ذلك من جانبهم دفاعاً عن وجود الجوهر الفرد ضد منكريه، وعلى هذا يمكن أن تعد أقوالهم فى هذا الصدد تمثل تطوراً فى آرائهم بصدد الجوهر الفرد .

---

(١) موناس مشتقة من الكلمة اليونانية "موناس" وهى تدل على الوحدة أو على ما هو واحد .

(٢) ليبنتــز: المبادىء العقلية للطبيعة والفضل الإلهى فقرة (١)، وايضا المونادولوجيا فقرة ١ ،- ٣ ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور عبد الغفار مكاوى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٨م، وانظر أيضاً المقدمة بقلم المترجم ص ٢٧، ص ٢٨ .

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ٩ .

(٤) بينس: مذهب الذرة عند المسلمين، ص ٦ .

ومن الصفات التى أضافوها للجوهر الفرد:

صفة المساحة: ومن أشهر أدلتهم فى نسبة هذه الصفة للجوهر الفرد: أنه يستحيل فى تصور العقل أن يتألف جسم ذو ثلاثة أبعاد من أجزاء لا مساحة لها [(١)].

صفة المماسة: لقد تفرع عن صفة المساحة صفة المماسة [(٢)] وان كانوا قد اختلفوا فى عدد الجواهر الفردة التى يمكن أن يماسها الجوهر الواحد، ومن هنا يبرز السؤال هل يصح أن يوضع الجزء فى موضع الاتصال بين الجزئين ؟ أم لا يصح، ونجد فى كتب متأخرى المعتزلة كالنيسابورى[(٣)]، وابن متويه [(٤)] تفصيلا دقيقاً لهذه المسألة .

صفة الجهة: كما اتصل بالبحث فى مسألة المماسة، مسألة الجهة، وقد وضح ابن متويه نسبة الجهة إلى الجوهر الفرد عند متأخرى المعتزلة، وذلك فى فصل عقده فى كتابه "التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض" بعنوان "فصل فى حصول الجوهر فى الجهات" [(٥)]

على أن أهم صفة أضافها المتكلمون هى صفة التحيز، فيذهب الباقلانى إلى أن الجوهر هو الذى له حيز، والحيز هو المكان[(٦)]، وكذلك عند الإمام الجوينى

---

(١) النيسابورى: مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين، ص ٣٨ وما بعدها .
ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، ص ١٨١ – ص١٨٣.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ١٤، ص ١٦ .

(٣) النيسابورى: مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين، ص ٨٤ وما بعدها.

(٤) ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، ص ١٧٥ وما بعدها .

(٥) ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، ص ١٧٢ وما بعدها، وكذلك النيسابورى: مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين، ص ٨٤، ص ٨٩ .

(٦) الباقلانى: رسالة الحرة، طبعة القاهرة، ص ١٣٦٩ هـ، ص ١٦، ونشرها الكوثرى تحت اسم "الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، وأيضا التمهيد فى الرد على الملحدة، والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ص ٤٥، وانظر أيضاً دكتور جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ص ٣٢٢ .

حيث يقول: إن الجوهر ما يقبل التحيز، أو هو المتحيز والحيز هو الجهة أو الناحية، وحيز المتحيز أى اختصاصه بجهة[1] وهذا ما يؤكده متأخرى الأشاعرة، أما ابن متويه فيوضح حقيقة تحيز الجوهر حيث يقول بأنه "ماله حيز فى الوجود، والمتحيز هو المختص بحال لكونها عليها يتعاظم بانضمام غيره إليه أو يشغل قدراً من المكان أو ما يقدر تقدير المكان فيكون قد حاز هذا المكان، أو يمنع غيره من أمثاله، عن أن يحصل هو فهذه وما أشبهها أحكام التحيز [2] .

وهكذا أكد متأخرو المتكلمين أشاعرة ومعتزلة على إثبات صفات للجوهر الفرد، حتى أضحى عندهم بحمل صفات الأجسام، وربما يكون دافعهم إلى هذا هو إثبات وجود الجوهر الفرد بالفعل لا بالقوة، فى مقابل الذين أنكروا الجوهر الفرد .

فقد اشتهر عن النظام أنه أنكر الجوهر الفرد، وأنه قال: ما من جزء إلا وله جزء، أى أن الانقسام قائم بالفعل ولا نهائى فليس هناك جزء ليس له جزء أو لا يتجزأ، وهذا الرأى أورده النظام فى كتاب له بعنوان "الجزء"، ذلك الكتاب الذى اقتبس منه الأشعرى مقتطفات أوردها فى كتابه "مقالات الإسلاميين"[3]، أكد فيه فيما أورده الأشعرى قوله هذا حيث يروى الأشعرى عنه أنه قال " لا جزء إلا وله جزء ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، ولا غاية له من باب التجزؤ "[4]، ومما له مغزاه أن يعرض لنا الأشعرى لرأى بعض المتفلسفة فى الجزء بقوله: إن الجزء يتجزأ ولتجزئته غاية فى الفعل، فأما فى القوة والإمكان فليس لتجزئته غاية" وذلك عقيب ذكره لرأى النظام مباشرة[5]، فهل يعتبر الأشعرى النظام من جملة هؤلاء الفلاسفة القائلين بالقسمة بالقوة أو الإمكان أو القسمة الفعلية؟

---

(١) الجوينى: الشامل فى أصول الدين، ص ٣٤، وانظر أيضاً دكتور جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها، ص ٣٧٨ .

(٢) ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، ص ٦٢، ص ٦٣ .

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ١٧ .

(٤) المصدر نفسه: جـ٢، ص ١٧ .

(٥) المصدر نفسه: جـ٢، ص ١٧ .

إن الفحص الدقيق لمحتوى النصوص التى وردت عن النظام فى هذا الصدد تفيد فى مجملها أن النظام قال بالقسمة الاحتمالية لا القسمة الفعلية.

ولعل أهم ما ورد فى هذا الصدد ما ذكره الخياط (وهو أقدم مؤرخ معتزلى) فى مواضع مختلفة من كتابه "الانتصار" ما بقيد بأن القسمة احتمالية وليست فعلية [1]، والخياط حين يقرر ذلك عن النظام يقرره وهو فى مجال الدفاع عنه ضد ابن الراوندى، علماً بأن ابن الراوندى من المنكرين للجوهر الفرد كالنظام [2]، ولكنه يقول بالقسمة الفعلية لأنه من ملحدة الفلاسفة [3] ومن هنا عارض النظام وهاجمه، ومن هنا أيضا كان دفاع الخياط ..

كما أورد ابن حزم وهو من الموافقين للنظام ما يفيد بأن القسمة احتمالية وليست قسمة فعلية حيث يقول عن النظام أنه قال: لا جزء وإن دق، إلا وهو يحتمل التجزؤ أبدا بلانهاية .." [4] .

وإذا تصفحنا ما ذكره الشهرستانى (ت٥٤٨هـ) فى رسالته عن "الجوهر الفرد"، وفى كتابيه "الإقدام فى علم الكلام" و"الملل والنحـل"، لا نجد إلا عبارات مبهمة يذكر فيها أن النظام وافق الفلاسفة فى نفيه الجزء الذى لا يتجزأ، ولكنه لم يشر إلى أمر القسمة هل هى فعلية أم احتمالية [5].

وهكذا لا نجد فى مقالات المتقدمين من المتكلمين ما يقطع بصحة القول بأن النظام يقول بالقسمة الفعلية للأجزاء.

---

(١) الخياط: الإنتصار والرد على ابن الراوندى، ص ٣٣ ،ص ٣٤، ص ٥٥

(٢) ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، ص ١٩٠.

(٣) انظر فى ذلك: صاعد الأندلس: طبقات الأمم، بيروت، ١٩١٢م، ص ٢٢، والمسعودى: التنبيه والإشراف، ليدن، ١٨٩٢م، ص ١٢٢، ص ١٦٢، والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١١٣.

(٤) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ٢، ص ٩٢.

(٥) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، حرره وصححه الفرد جيوم، بدون تاريخ، ص ٥٠٥، والملل والنحل: جـ١، ص ٥٥.

غير أن بعض المتكلمين المتأخرين ينسبون إلى النظام القول بالقسمة الفعلية، ويعد فخر الدين الرازى (ت٦٠٦هـ) أول من نسب إليه ذلك[١]، وتابعه عضد الدين الإيجى (ت٧٥٦هـ) [٢]، كما تابع الجرجانى قول الإيجى، وحاول الاستدلال عليه، أما صدر الدين الشيرازى (ت١٠٥٠هـ) فقد أكد صحة نسبة هذا القول للنظام وقام بالرد عليه فى فصل خصصه لهذا الغرض [٣].

ولعل هذا التفاوت فى أقوال المتقدمين والمتأخرين من المتكلمين هوما دعا البعض – كبينس – إلى التوقف فى الحكم على النظام فى أمر القسمة والأرجح – عندى – أن تكون المصادر الكلامية الأولى أوثق فى إيضاح رأى النظام فى الجوهر الفرد عن المصادر الكلامية المتأخرة، ذلك أن من بينها الخياط وهو أقدم مؤرخ لعقائد المعتزلة، والأشعرى الذى كان على علم دقيق بآراء النظام، لأنه اطلع على كتابه "الجزء" كما ذكرنا واقتبس منه، وابن حزم وهو من المناصرين لرأى النظام، والشهرستانى الذى كان يميل إلى عرض آراء الفرق المخالفة للأشاعرة وبخاصة المعتزلة بحيدة وموضوعيه إلى حد ما، وهذا ما سبق أن انتهى إليه الدكتور أبوريدة [٤] .

القسم الثانى من العالم الطبيعى

– الأعراض:

لقد انتهى المتكلمون من دراستهم للجواهر والأجسام إلى أن الأجسام محدثه بالتأليف أو الاجتماع الذى يحدثه الله تعالى فى الجواهر الفردة، والتى هى بدورها مخلوقـه مـن الله تعالـى، وكونها وفسادها يتم بموجب قدرته وطبقاً لإرادته وعلمه تعالى.

---

(١) فخر الدين الرازى: المباحث المشرقية، جـ٢، ص ١٠.

(٢) الإيجى: المواقف، ص ٣٥٦.

(٣) صدر الدين الشيرازى: الأسفار الأربعة طهران، ١٢٨٢هـ، جـ١، ص٤٣٦.

(٤) الدكتور أبوريدة: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ١٢٥، ص ١٢٦.

ثم اتجهوا إلى دراسة الأعراض، لإثبات حدوثها، فتكون مكونات العالم الطبيعى عندهم من الجواهر والأجسام والأعراض محدثة.

ولكى يثبتوا حدوث الأعراض كان عليهم أن يعرضوا لمعنى العرض لغة واصطلاحاً، ثم يبنوا معنى الأعراض، وكيفية ثبوتها، وصلتها بالجواهر والأجسام، وهل هى متناهية فى عددها أم غير متناهية، ثم يبحثون فى بقائها ودوامها، هل هى باقيه دائمة، أم أنها عرضة للتغير والتبدل والفناء، وإذا كانت كذلك، فلابد أن تكون حادثة وهذه المسائل سوف نشير إليها – إشارة سريعة – فيما يلى:

يطلق العرض فى لغة العرب على الشىء إذا ظهر وبدا ولم يدم، وعلى هذا فهم يطلقونه على معان متعددة على نحو أن يطلق على الأمر الذى يعرض للمرء من حيث لا يحتسب، أو ما يثبت ولا يدوم، أو على ما يتصل بغيره ويقوم به، أو على ما يكثر ويقل من متاع الدنيا، وفى هذا يقول القاضى عبد الجبار: " اعلم أن العرض عند أهل اللغة هو ما يعرض فى الوجود، ولا يطول لبثه سواء أكان جسما أو عرضا، ولهذا يقال للسحاب عارض، قال الله تعالى: ﴿هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا﴾ [1]، ولابد من هذا التقدير، لأن صفة النكرة نكرة، وقيل الدنيا عرض حاضر يأكل منه البر والفاجر، هذا فى أصل اللغة "[2]. ويبدو أن المتكلمين قد استمدوا معنى العوض من أحد هذه المعانى اللغوية فدلوا به على ما لا يقوم بذاته[3] أو هو ما لا يبقى وجوده، أو هو الذى يقوم بغيره، أو هو المعنى القائم بالجوهر كالألوان والعلوم والروائح والحياة والموت والعلوم والإرادات القائمة بالجوهر والأعراض عند المتكلمين تشمل: الحركة والسكون، القيام العقود، والاجتماع والافتراق، والطول والعرض، والألوان والعلوم، والأرايج والأصوات، والكلام، والسكون، والطاعة والمعصية، والكفر والإيمان، وسائر أفعال الإنسان، والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة [4].

---

(١) سورة الأحقاف: آيه ٢٤.

(٢) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٣٠.

(٣) الدكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفى، جـ٢، ص ٦٨ – ص ٦٩.

(٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ٣٧، وابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، ص ٣٤.

ولقد عرض للمتكلمين وخاصة المعتزلة مسألة تناهى الأعراض من ناحية العدد، فذهب جمهور المتكلمين إلى القول أن كل قسم من أقسام العرض متناهية من ناحية العدد، أى يحسب الوجود بالفعل، غير أنهم يذهبون إلى أنه يكون فى الإمكان وجود أعراض نوعية مغايرة للأعراض المعهودة إلى غير نهاية، إلا أن ما يخرج منها إلى الوجود الفعلى متناه، وذلك حفاظا على القدرة الإلهية المطلقة فى خلق أعراض لانهاية لها، أما المخلوق منها بالفعل فهو متناه، من ناحية العدد، حتى يكون ذلك دليلاً على حدوثه ظنا فهم بأن اللامتناهى فى العدد موجب للقدم لا الحدوث [١] .

ومن هنا يكفر البغدادى من قال من المتكلمين كمعمر بن عباد بأن الأعراض لا تتناهى لأنه يرى أن الأعراض من فعل الأجسام إما طبعاً كالنار التى تحدث الإحراق، والشمس التى تحدث الحرارة، وإما اختيارا كالحيوان الذى يحدث الحركة والسكون [٢]، وقد حاول الخياط الاعتذار عنه بقوله: "إن معمراً كان يزعم أن هيئات الأجسام فعل الأجسام على معنى أن الله هيأها هيئة تفعل هيأتها طباعاً [٣] ".

وإذا كانت مسألة تناهى الأعراض من ناحية العدد قد شغلتهم لإثبات حدوث الأعراض، فإن مسألة بقاء الأعراض أو فنائها شغلتهم من هذه الزاوية أيضا: فاتفقوا جميعاً على أن الأعراض إلى فناء أى إلى نهاية، وحتى المتكلمون الذين ذهبوا إلى بقاء بعض الأعراض فإنهم قالوا إن ذلك "البقاء" لا يأتى لها من ذاتها، لأنها محدثة مخلوقة، وإنما يأتى لها من الله تعالى الذى يقول للشىء "ابق"، فتبقى الأعراض والأجسام ببقاء يخلقه الله تعالى لا فى محل[٤]، وذلك دليل على قدرة الله تعالى، وهكذا فالأعراض تتوالى فى تغير فهى غير ثابتة.

---

(١) الجرجانى: شرح المواقف، ص ١٩٩.

(٢) البغدادى: أصول الدين، ص ١٤، ١٣٥ وانظر أيضا للشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص ٦٧.

(٣) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ٥٣-ص٥٥.

(٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ٤٧، ص ٢٨.

فجمهور المتكلمين يؤكدون على أن الأعراض لا تبقى زمانين [1] وقد استدلوا على ذلك بأن الأعراض إما أن تبقى بأنفسها أو ببقاء (يخلقه الله بمعنى أنه عرض أيضاً) يحدث فيها، ولا يجوز أن تكون باقية بأنفسها، لأن هذا يوجب بقاءها فى حال حدوثها (وهذا تناقض)، ولا يجوز أن تبقى ببقاء يحدث فيها، لأنها لا تحتمل الأعراض، ولو بقيت ببقاء يحدث فيها لكان هذا مناقضا للحكم العام للأعراض عندهم، وهو أن العرض لا يقوم بالعرض، وعلى هذا فلا بقاء للأعراض فى أكثر من زمان واحد، ولعل هذا خير دليل على حدوث الأعراض، وهو عدم بقائها وزوالها وتغيرها [2].

وهكذا نجد المتكلمين فى إثباتهم للأعراض، وفى إثباتهم أنها متناهية فى العدد، وكذلك متغيرة وإلى زوال وفناء، فهى حادثة، ومن ثم تكون مخلوقة، وليست موجودة بذاتها، وإذا كانت الأعراض ملازمة للأجسام، وهى حادثة، ولا تتقدمها فى الوجود، فى حادثة أيضاً، لأن مالا يسبق المحدث فهو محدث، ومن ثم كانت الأعراض دليلا على حدوث العالم عند المتكلمين .

ثانياً: حدوث العالم:

ما تقدم فى الكلام عن الجواهر والأجسام والأعراض وهى مكونات العالم الطبيعى يشهد كله بأن العالم محدث مخلوق، وقد صاغ المتكلمون هذه الدراسات للعالم الطبيعى فى صورة **أدلة على حدوث العالم، جاءت على النحو التالى:-**

أدلة حدوث العالم :

من أشهر هذه الأدلة: **دليل الأعراض** السابق ذكره، والذى قام الأشاعرة بصياغته صياغة دقيقة، فمثلا يقيم الباقلانى استدلاله على حدوث العالم، على حدوث الأعراض، **فيثبت الأعراض أولاً** [3]، ثم **يثبت حدوثها، ثم يرتب عليها**

(١) المصدر نفسه: جـ٢، ص ٤٧، ص ٤٩، والبغدادى: أصول الدين، ص ٥٠.

(٢) الجرجانى: شرح المواقف، ص ١٩٩ – ص ٢٠١.

(٣) الباقلانى: التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ص ٤١، ص ٤٢.

حدوث الأجسام لأنها لا تنفك عن الأعراض الحادثة حيث يقول: والدليل على حـدوث الأجسام أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها، ومالم يسبق المحدثات كهو: إذ كان لا يخلو أن يكون موجوداً معه، أو بعده، وكلا الأمرين موجب حدوثه، والدليل على أن الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث، أنا نعلم اضطراراً أنه متى كان موجوداً فلا يخلو إما أن كون متماس الأبعاض مجتمعاً، أو متباينا، أو مفترقا، لأنه ليس بين أن تكون أجزاؤه متماسة أو متباينة منزلة ثالثة، فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث، ومالم يسبق الحوادث فواجب كونه محدثا، إذا كان لابد أن يكون، إنما وجد مع وجودها أو بعدها، فأى الأمرين يثبت وجب به القضاء على حدوث الأجسام [١] .

وهكذا يثبت الباقلانى حدوث الأجسام معتمداً على حدوث الأعراض، وعلى الدعوى القائلة بأن ما **لا ينفك عن الحوادث ولا يسبقها كان محدثا مثلها**، لأنه إما أن يوجد مع وجودها أو بعدها، وإذا وجد بعدها كان معدوما قبلها، وإذا وجد معها كان محدثا، فكلا الأمرين ينتهيان به إلى حدوث الأجسام، وعلى هذا يكون جوهر الاستدلال على حدوث الأجسام هو الأعراض .

ويتبع البغدادى نفس هذا الطريق فى الاستدلال على حدوث الأجسام، إذ إنه **يذهب إلى استحالة تعرى الجواهر والأجسام من الأعراض، والأعراض حادثة، ومن أدلة حدوثها أنها لا تبقى زمانين، وبناء على استحالة تعرى الجواهر والأجسام من الأعراض فإنها لا تسبق الأعراض، فتكون حادثة مثلها، لأن مالا يسبق الحوادث فهو حادث مثلها[٢].**

كما نجد **الإمام الجوينى** يقيم استدلاله على حدوث العالم أيضاً على الأعراض حيث بنى **استدلاله على أربع دلائل مهمة هى: الأولى: إثبات الأعراض، والثانية: إثبات حدوثها والثالثة: إثبات استحالة تعرى الأجسام**

---

(١) المصدر نفسه: ص ٤٤.

(٢) البغدادى: أصول الدين، ص ٣٣، وانظر تفصيلا من ص ٣٣، ص ٦٧.

من الأعراض، والرابعـــة: إثبات حوادث لابد من أول لها، فإذا ثبت ذلك كان الجوهر الذى لا يتعرى عـــن العرض حادث، لأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث مثلها [1] .

ويدلل الإمام الغزالى على صحة هذا الاستدلال فى إثبات حدوث العالم بقوله: "لو كان العالم قديما، مع أنه لا يخلو من الحوادث، لثبتت حوادث لا أول لها، وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد، وذلك محال، لأن كل ما يقضى إلى المحال فهو محال [2].

وهكذا استخدم جمهور المتكلمين أشاعرة ومعتزلة دليل الأعراض كدليل على حدوث العالم، كما اعتمدوا أيضاً على دليل مشهور أطلق عليه دليل الدعاوى الأربعة وهو دليل أيضاً قام على دراساتهم للعالم الطبيعى وهو دليل يرجع فى بدايته إلى أبى الهذيل المعتزلى ، فهو أول متكلم قال بـــه، غير أن هذا الدليل صار بعده هو الدليل المعتمد عند المتكلمين جميعا معتزلـــة وأشاعرة فى الاستدلال على حدوث الأجسام، ويعرف هذا الدليل على الصورة التالية:-

- **أن فى الأجسام معادن لا تنفك عنها: كالاجتماع والافتراق والحركة والسكون .**
- **وهذه المعانى محدثة.**
- **والجسم لا ينفك عن هذه المعانى المحدثة ولا يتقدمها .**
- **فالجسم إذن محدث.**

---

(١) الجوينـــى: لمع الأدلة فى عقائد أهل السنة والجماعة، ص ٧٦ ومابعدها من النص، ص ٦٦ – ص٦٧ من مقدمة المحققة، وانظر أيضاً: الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، ص ٣٦–٣٧، والشامل فى أصول الدين، ص ٧٩.

(٢) الغزالى: الإقتصاد فى الاعتقاد، المطبعة التجارية، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٧.

ويطلق على هذا الدليل، دليل الدعاوى الأربعة، لأنه مبنى على دعاوى أربعة، تحتاج كل منها إلى الإثبات، فهى محل نظر واستدلال، حتى تثبت صحتها، فتصبح مقدمات صحيحة يصح الاستعانة بها فى الاستدلال على حدوث العالم، لهذا يجب أن تتدرج على هذا النحو من الترتيب المذكور [1]، ونجد فى كتب متأخرى المتكلمين [2] وبالأخص المعتزلة تفصيلات كثيرة لهذا الدليل مما يشير إلى أهميته فى الرد غلى المخالفين من القائلين بقدم العالم، لأن جانبا كبيراً من إثبات هذه الدعاوى يقوم على إلزام الخصوم بأقوال متناقضة أو مستحيلة.

---

(١) الحاكم الجشمى: شرح عيون المسائل، الجزء الأول، لوحه ٩٨ب، ٩٩أ وأيضا القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٩٦ .

(٢) انظر فى ذلك من كتب المعتزلة: القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٠ – ص ٣١، ص ٩٦ ومابعدها والمجموع من المحيط بالتكليف فى العقائد، جمع الحسن بن متويه، تحقيق عمر السيد عزمى، ومراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٠م، ص٤٦ وما بعدها، والمختصر فى أصول الدين، ص ١٧٤ وما بعدها، والفزازى: التعليق على شرح الأصول الخمسة، للقاضى عبد الجبار، محفوظ بدار الكتب المصرية، مصور للدار تحت رقم ٢٧٨٠٠ عن مخطوطة صنعاء رقم ٨٣ علم الكلام ورقه ١٧-١٩ والحاكم الجشمى شرح عيون المسائل، مخطوط بدار الكتب المصرية لوحة ٩٨ أ – ١٠٦ ب، التأثير والمؤثر فى علم الكلام، مخطوط بدار الكتب المصرية مصور عن مكتبة صنعاء ميكروفيلم ٢١١٩، تيسر لنا تصويره على الدار لوحة ٥٩أ، ٦١ب، الملاحمى: المعتمد فى أصول الديـن، تحقيق وتقديم مارتين مكدرمت، وويلفرد مايديلونج، دار الهدى، لندن، ١٩٩١م، والفائق فى أصول الدين، الجزء الأول، مخطوط بدار الكتب المصرية مصور للدار عن مكتبة صنعاء، ميكروفيلم ٢٤٣، تيسر لنا تصويره عن الدار لوحة ٨٤أ، ب النيسابورى: ديوان الأصول فـى التوحيد، الأبواب الأولى من هذا الكتاب تكاد تكون موقوفة على اثبات هذا الدليل، ويمكن أن نلمس تطابقا يكاد يكون تاما بين ماورد فى هذا الكتاب من طرق الاستدلال على هذا الدليل، وبين ماورد فى كتب القاضى عبدالجبار المشار إليها، وأيضا مع كتب المتأخرين من المعتزلة: كابن متويه والملاحى، والحاكم الجشى وانظر أيضاً ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، ص ٨٨ وما بعدها.

وانظر من كتب الأشاعرة: الباقلانى: التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ص ٤١ وما بعدها، وأيضا رسالة الحرة، نشرها الكوثرى تحت اسم " الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به"، والجوينى: الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، ص ٣٦ – ص٣٧، والشامل فى أصول الدين، ص ١٠٣ وما بعدها.

ورغم شهرة هذه الطريقة فى إثبات حدوث العالم، فقد لقيت كثيرا من أوجه النقد من الدهريين والملاحدة، فضلاً عن بعض المفكرين المسلمين كابن سوار البغدادى المعروف بابن الخمار[1]، ولا يعنى ذلك أن ابن سوار يذهب إلى القول بقدم العالم كالدهرية والملاحدة وإنما يعنى أنه فقط يرى ضعف هذا الدليل على إثبات حدوث العالم، ولذلك فهو يفضل دليل يحيى النحوى فى هذا المجال، ولقد عرض لذلك فى مقالة له بعنوان: " فى أن دليل يحيى النحوى على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا"[2]، ولعل من أهم الاعتراضات التى قدمها ضد دليل المتكلمين: أننا لو سلمنا بأن الجسم لا ينفك عن الأعراض، وسلمنا بأن كل واحد من الأعراض المتعاقبة عليه محدثة، لما كان الجسم محدثا، لأنه يجوز أن يكون تعاقب الأعراض عليه أبداً (بالتكرير عليه) فلا يكون الجسم منفكا عن الأعراض المحدثة، ولا يلزم عن ذلك أن يكون الجسم محدثاً، وعليهم إذا أرادوا

---

(١) هو أبو الحسين بن سوار البغدادى المعروف بابن الخمار(انظر فى ترجمته ابن النديم: الفهرست، والقفطى: أخبار الحكماء أخبار العلماء، ليبسك، ١٩٠٣هـ، ص ١٩٤، وابن أبى اصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، القاهرة، ١٨٨٢هـ- جـ١، ص ٢٢٣) وهو من أشهر تلاميذ يحى بن عدى، وكان فى الأصل نصرانيا، وأسلم فى سن متقدمة، ولد عام ٣٣١ هـ، ولا يعرف تاريخ وفاته على وجه التحديد، ولكن يقال أنه مات فى سن متقدمة بعد عام ٤٠٧هـ، اشتهر كطبيب وسمى بـ "أبقراط الثانى" (انظر: مجموعة مقالات لبعض المستشرقين، ترجمها وألف بينها تحت عنوان: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، الدكتور عبد الرحمن بدوى، ص ٨٨)، كما اشتهر يحيى بن عدى كفيلسوف ومترجم من السريانية إلى العربية، فلقد ترجم لأرسطو كثيراً من الكتب المنطقية والطبيعية والأخلاقية، فضلا عن سلسلة من المقالات الطبية (لمزيد من التفصيلات انظر المصدر السابق، ص ٨٧ وكذلك الدكتور ماجد فخرى، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٨، ص ٣٩، ص ١١٧، ص ٢٦٠، ص ٢٧٢.

(٢) ابن سوار البغدادى مقالة فى أن دليل يحيى النحوى على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا، حققها الدكتور عبد الرحمن بدوى، ووضعها ملحقاً لمجموعة من النصوص التى حققها، وقدم لها تحت عنوان " الأفلاطونية المحدثة " نشر وكالة المطبوعات الكويتية، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م، ص ٢٤٣-ص ٢٤٧، انظر تفصيلا أوجه النقد التى قدمها ضد دليل المتكلمين.

إثبات أن الجسم محدث عن طريق أنه لا ينفك عن الأعراض المحدثة أن بينوا أن تعاقب الأعراض ينقطع عن الجسم بمعنى أن ينتهى إلى حركة لا حركة قبلها أو إلى سكون لا سكون قبله وهكذا يكون الجسم محدثاً، حيث يقول: فإن دلوا على وجود حركة لا حركة قبلها، وسكون لا سكون قبله، دلوا على أن الجسم لا يتعرى عن هذين، ولا يمكن أن يكون موجوداً من دونهما، لأن ذاته موجب لذلك، لزم لعمرى ما يلزمونه من حدوثه [1] .

ويقدم ابن سوار نقدا آخر مؤداه: أن الأعراض إنما هى عارضة لأمر فى الوجود مفروغ منه فهى عارضة لشىء، وطارئة عليه، وعلى هذا يلزم أن يكون الجسم الذى تطرأ عليه، وتعرض له، أن يكون متقدما عليها، والأعراض إنما تطرأ على الجسم فتوجد فيه، وليس لها وجود من دونه، فمقارنة الأعراض له، دليل على تقدمه عليها، لا على حدوثه.

وواضح أن ابن سوار يبدأ من نقطة تغاير النقطة التى يبدأ منها المتكلمون، ذلك لأنه يبدأ من أن الأعراض إنما هى عارضة لأمر فى الوجود مفروغ منه، وهذا ما لا يسلم به المتكلمون، إذ إن وجود الجسم عندهم لا ينفك عن وجود الأعراض، والأعراض هى التى تقوم وجوده وتحدده، وعلى هذا فالجسم ليس سابقا على الأعراض، والأعراض حادثة، أو مالا يسبق الحدث فهو محدث مثله [2] .

وينتهى ابن سوار إلى تفضيل الدليل الذى قال به يحيى النحوى [3]، حيث يقول:

---

(١) ابن سوار: فى أن دليل يحيى النحوى أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً، ص ٢٤٥.

(٢) الدكتور يحيى هويدى: دراسات فى علم الكلام والفلسفة، ص ١٣٦-ص١٣٧.

(٣) قال يحيى النحوى بهذا الدليل وهو فى معرض رده على أبرقلس فيلسوف الأفلاطونية المحدثة، ٤١٢-٤٨٥م)، والذى قدم حججاً مشهورة على القول بقدم العالم، وترجم كتابه الذى يحوى هذه الحجج إلى العربية بعنوان: "حجج أبرقلس على قدم العالم" وقد تصدى يحيى النحوى للرد عليه فى كتاب له بعنوان: " كتاب الرد على أبرقلس " ألفه عام ٥٢٩هـ، وقد أورد الشهرستانى حجج أبرقلس فى كتابه الملل والنحل، جـ٣، فى فصل مستقل بعنوان: " شبه أبرقلس فى قدم العالم"، ويعد ما أورده الشهرستانى أكثر المعلومات تفصيلا عن شبه=

كل جسم متناه والعالم جسم، فالعالم متناه وكل جسم متناه، فقوته متناهية، فالعالم إذن قوة متناهية والأشياء السرمدية ليست قواها متناهية، فالعالم إذن ليس بسرمدى [1] .

ويقوم هذا الدليل على افتراض أن جرم الكون لما كان متناهيا، فقد امتنع أن يكون أزليا، وهذا الدليل فى رأى ابن سوار يعد أفضل من برهان المتكلمين، لأنه مأخوذ من مقدمة ضرورية، بينما يقوم دليل المتكلمين على مقدمة فرضية وهى أن العالم مادام لا يخلو من الحوادث أى الأعراض المحدثة، فهو حادث وهى فى نظره مقدمة جدلية لم يقم البرهان عليها [2] .

والحق أن دليل يحيى النحوى والذى يفضله ابن سوار على دليل المتكلمين وهو أن للعالم أولا، دليل قوى على إثبات حدوث العالم، **لكن المتكلمين من**

=أبرقلس الذى تصدى له يحيى النحوى، والشهرستانى نفسه، الذى يذكر فى مستهل الفصل المشار إليه فى "الملل والنحل " أنه ألف كتابا فى الرد عليه. وقدم قام الدكتور عبدالرحمن بدوى بتحقيق كتاب أبرقلس عن مخطوطة – موجودة بالمكتبة الظاهرية بدمشق، كما حقق رد يحيى النحوى وهو كتاب "الرد على أبرقلس" وقد نشرهما ضمن كتاب له بعنوان " الأفلاطونية المحدثة "، ويعد ابن الخمار أكثر من تأثر برد يحيى النحوى فى نقده للمتكلمين، كما تأثر به الإمام الغزالى فى كتابه "تهافت الفلاسفة"، وهو فى مجال رده على الفلاسفة القائلين بقدم العالم، فهو يكاد فيما يقول الدكتور بدوى بنقل حجج يحيى النحوى بعينها فى رده على الفلاسفة، مع أنه لم يذكر اسم يحيى النحوى (مقدمة تحقيقه لكتاب الأفلاطونية المحدثة، ص ٣٤)، كما تأثر أيضاً أبو البركات البغدادى فى كتابه "المعتبر فى الحكمة"، الجز الثالث، خصوصا فى الفصل السابع " فى اقتناص مذاهب القائلين بالحدث والقدم، وما يحتج به كل فريق فهم " والفصلين التاليين إذ يعرض فى الفصل السابع حجج القائلين بقدم العالم، وحجج خصومهم (طبعة حيدر آباد الدكن، ١٣٤٨هـ، الجزء الثالث، ص ٢٨ – ص ٤٨)، ويعلل الدكتور بدوى ذلك التأثر بأنه ربما يكون أبو البركات قد نقل عن الغزالى، فيكون قد نقل عن يحيى النحوى بطريق غير مباشر (مقدمة كتابه عن الأفلاطونية المحدثة ص ٣٤ من المقدمة).

(١) ابن سوار: فى أن دليل يحيى النحوى أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً، ص ٢٤٦.

(٢) ابن سوار: فى أن دليل يحيى النحوى أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً، ص ٢٢٦.

المعتزلة قدموا دليلا لحدوث العالم بالإضافة إلى دليل الأعراض والدعاوى الأربعة يقوم على نفس هذا الأساس الذى قـام عليه دليل يحيى النحوى وهو إثبات أن للعالم بداية، ومن ثم يكـون حادثاً، وقد أورد القاضى عبدالجبار هذا الدليل عقيب ذكره للأدلة السابقة (وهى دليل الدعاوى الربعة والأعراض) فى كتابه المجموع من المحيط بالتكليف فى العقائد "أورده فى فصل له بعنوان" ولابد عن تقدم هذه الجملة من أن نبين أن الحوادث لها أول، ليكون مكملاً لدلالة على حدوث الأجسام، وقد استخدم القاضى عبدالجبار الطريقة الاستقرائية فى إقامة هذا الدليل، حيث ذهب إلى أن الدليل دل على وجود بداية لبعض مكونات العالم، وما ينسحب على البعض، ينسحب على الكل، فيكون الكل له بداية، ومادام كذلك، فهو محدث لأن ذلك ما يفيده لفظ محدث، ومن ثم ينتهى إلى صياغة دليل على النحو التالى: " وقد ثبت أن لآحادها (أى لآحاد الموجودات) أولاً وقد أمر القوم بثبوت هذه الصفة على طريق الوجوب لكل واحد منها، فسلب هذه القضية عن الكل نقض لذلك [1]، "وما كان له أول أى مبتدأ فهو حادث، وكذلك العالم له مبتدأ، فهو حادث"[2] .

وهذا الدليل قد سبق لأبى هاشم الجبائى أن ذكره فى أول كتابه "العسكريات"، فيما يقول القاضى عبدالجبار[3]، وكذلك الإسكافى فيما يقول الخياط، بل إن أبا عبيد الله البصرى يعتبره من أولى الأدلة لأنه يعتمد على قضايا ضرورية لا يمكن إنكارها[4] .

---

(١) القاضى عبدالجبار: المجموع من المحيط بالتكليف فى العقائد، ص ٦٩ – ص ٧٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ٦٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٤) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص١٣–ص١٤.

كما نقد ابن رشد دليل المتكلمين فى إثبات حدوث العالم، حيث يرى أنه يقوم على مقدمات تعتمد أساساً على الجوهر الفرد، وهو يرى أن هذه المقدمات لا يتيسر إثباتها إلا للخاصة، فضلاً عن أنه يرى أنه لا يعبر عن نزعة إسلامية صرفة[1] .

ما تقدم يمثل البراهين العامة التى اعتمد عليها المتكلمون، وهى تمثل الصورة العقلية التى عن طريقها كافحوا القائلين بقدم العالم، وألزموهم تناقض أدلتهم، وأبانوا عن فسادها على نحو منطقى فلسفى، بل وقاوموا كل مذهب أو رأى كلامى لا يفسر العالم عن طريق القول بـ "حدوث العالم" على النحو الذى عرضناه، لأنه فى نظرهم يمثل الصورة الدينية لتفسير العالم الطبيعى، ومن ثم قاوموا آراء بعض الطبيعيين، وكذلك القائلين بالكمون كالنظام باعتبار أنهما يمثلان خروجا عن القول بالحدوث، بل هناك من اتهمهما بالقول بقدم العالم هذا القول، ويهمنا هنا أن نعرض لبعض آراء الطبيعيين فى تفسير العالم الطبيعى، ونعرض لرأى النظام فى الكمون نعرض لهذين النموذجين فى عجالة سريعة لنرى كيف أن أقوالهما فى تفسير العالم الطبيعى لم تخرج عن التفسير الدينى، وهو أن العالم مخلوق وليس قديما، وتبدأ بعرض آراء الطبيعيين ويمثلهم **ثمامة من أشرس.**

أولاً: رأى الطبيعيين (ويمثله ثمامة بن اشرس):

نسب المؤرخون للعقائد كالشهرستانى وابن حزم إلى ثمامة بن أشرس أنه قال: إن "العالم فعل لله بطباعه"[2]، بمعنى أن طبيعة الله تعالى هى التى أوجدت العالم، فكأن العالم جاء نتيجة قوة طبيعة كامنة فى الله تعالى، وليس بموجب إرادته،

---

(١) انظر تفصيلاً: ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تحقيق وتقديم، الدكتور محمود قاسم، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٤م، ص١٣٥ ، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٣م، الطبعة الخامسة، ص ١٣٤ - ص١٣٥، والدكتور محمد يوسف: بين الفلسفة والدين فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ص١٤٥.

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص ٥٧. وابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ٤، ص ١٤٨.

كما يقول جمهور المتكلمين، حيث لا مجال للإرادة والمشيئة، ومن ثم يرى الشهرستانى أن ثمامة أراد ما أراده الفلاسفة الطبيعيون من الإيجاد بالذات دون الإيجاد على مقتضى الإرادة، ومن ثم يلزم ثمامة بالقول بقدم العالم إذ الوجود لا ينفك عن العلة[١]، وقد تابع ماكدونالد ما ذكره والشهرستانى، وهذا ما انتهى إليه البغدادى وابن حزم ومن ثم يتعجب ماكدونالد من مدى الحرية الفكرية التى كانت مكفولة للباحثين فى اللاهوت [٢] .

غير أنه من الجدير بالذكر أن ما ذكره الشهرستانى والبغدادى وابن حزم، قد استمدوه مما رواه ابن الراوندى، ولقد نص الشهرستانى على ذلك صراحة، وهذا مما يدل على الشك فى روايته، ولما تشابهت هذه الرواية مع رواية البغدادى وابن حزم، فهذا يدعو إلى الشك فى روايتهما أيضاً، وبخاصة وأن البغدادى درج على نقل مذهب المعتزلة مما ذكره ابن الراوندى فى كتابه "فضيحة المعتزلة" [٣] على أن الخياط قد أورد هذا القول الذى حكاه ابن الراوندى عن ثمامة وقام بالرد عليه قائلاً: بأن ذلك لم يسمع عن ثمامة، ولم يرد فى كتبه، وقدم الدليل التالى على بطلان هذا القول، فقال: "وهل المطبوع عند ثمامة إلا الأجسام المعتملة المحدثة ؟، فأما القديم فليس بجسم، سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً، وشىء آخر، وهو أن المطبوع على أفعاله عند أصحاب فعل الطباع، هو الذى لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال، كالنار التى لا يكون منها إلا التسخين، والثلج لا يكون منه إلا التبريد، وأما ما منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها" [٤].

وعلى هذا يبدو قول ثمامة على هذا النحو لا يفيد القول بقدم العالم، ولا يفيد إنكاره لحدوث العالم، كما زعم الطبيعيون، وبخاصة الدهرية [٥]، وإنما يفيد – كما

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص ٧١.

(2) Macdonald: Development of Muslim theology, P. 144.

(٣) انظر تفصيلاً: كتابنا: أبو جعفر الإسكافى، ص ٧١ وما بعدها.

(٤) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ٢٢ –ص ٢٣.

(٥) انظر كلامنا عن الدهرية فى الفصل الأول.

ذهب بعض المتكلمين من ذوى النزعات الطبيعية كعمرو بن عياد، والجاحظ، وغيرهما - **البحث فى خصائص الأجسام والتى تقضى - عندهم -، بأن الأعراض من خلق الأجسام التى هيأها الله لأن تفعل هيآتها طباعاً، ولا شك أن هذا أثراً من آثار إطلاع هؤلاء المتكلمين على مذاهب الفلاسفة الطبيعيين اليونانيين، ولكن لم يصل تأثرهم إلى حد تبنى آراءهم كاملة وهذا ما سوف نراه عند النظام الذى قال بالكمون، والذى فهم منا أيضاً أن النظام بقول يقدم العالم، قياساً على الفلاسفة وإنما كان تأثره نوعا من تدعيم المعتقد الدينى بأدلة فلسفية الطبيعيين الذين قالوا بالكمون الإلحادى، ولكننا نستطيع أن نقول إن قول النظام أشار تأثره بالفلاسفة الطبيعيين، ولا يصل به إلى القول بالإلحاد أو القول بقدم العالم، أو إنكار الخلق والخالق**، ونحن سنشير إلى قول النظام بالكمون ــ فى عجالة سريعة ــ .

ثانيا: قول النظام بالكمون فى مقابل القول بالحدوث:

بداية يمكن القول أن الكمون صفة لما هو كامن، وهو مرادف للبطون، ويعرفه الخوارزمى بأنه هو: استتار الشيء عن الحس: الزبد فى اللبن قبل ظهوره، وكالدهن فى السمسم [1]. وللكمون صور متعددة مثل:

أ- **كمون الاختناق:** مثل كمون الدهن فى السمسم، والزيت فى الزيتــون، والدم فى الإنسان، والعصير فى العنب، وهو كمون طبيعى.

ب- **كمون العناصر المتضادة:** وهو كمون عناصر متضادة فى الجسم الواحد، مثل كمون النار والهواء والماء والتراب فى عود الحطب مثلاً.

ج- **كمون ما هو بالقوة:** مثل كمون النخلة فى النواة .

د- **كمون الذر:** أى وجود ذرية آدم فى صلبه على هيئة الذر والصورة الأولى والثانية ليستا محل خلاف، فكثير من المتكلمين قالوا بهما، فهما صورتان

---

(١) الجاحظ: الحيوان، جـ٥، ص ١ - ص ٣٤.

مدركتان فى الطبيعة، فالأشعرى يرى أن كثيراً من أهل النظر قالوا بهما [1]، أما الصورتان الأخيرتان، فهما محل الخلاف لأنهمـــا تتعلقان بتفسير وجود العالم، وقد نسب للنظام القول بالكمون على هاتين الصورتين، ومن هنا انتهى البعض إلى القول بأن النظام يقول بقدم العالم ، والأمثلة الكثيرة التى ذكرت كصور للكمـــون نسبت إلى النظام، أمثلة شملت هذه الصور المتعددة للكمون، بدون تمييز، ولكننا نشك فى نسبة هاتين الصورتين للكمون للنظام والذى يجعلنا نشك فى ذلك مايلى:

أولا: إننا إذا تصفحنا العرض المسهب الذى قدمه الجاحظ عن الكمون عند النظام، لا نجده يذكر عنه كمونا على هاتين الصورتين [2] .

ثانياً: أن الأشعرى وهو العليم بمذهب النظام، والعارف بكتبه والتى كان يقتبس منها دائما، فقد ذكرنا أنه اقتبس من كتابه "الجزء" وأورد ذلك فى كتابه "مقالات الإسلاميين" لم يحك لنا كمونا على هاتين الصورتين منسوباً للنظام، وإنما نسب إليه من صور الكمون: كمون الزيت فى الزيتون، والدهن فى السمسم، والنار فى الحجر[3]، وقد عرض الأشعرى بعد ذلك للكمون الإلحادى الذى قال به كثير من الملحدين فيما يقول، ولم ينسب شيئا من صور هذا الكمون للنظام.

ثالثا: ما ذكره متأخـــرو المعتزلة: فى الرد على أصحاب الظهور والكمون، كالقاضى عبد الجبار، الذى ذكر أصحاب الظهور والكمون وهو معرض استدلاله على حدوث الأعراض لم يشر إلى كمـــون على هاتين الصورتين لدى النظام، ويبدو أنه كان يقصد ذلك النوع من الكمون الذى نجده لدى الملاحدة والذى سبق للأشعرى أن أشار إليه .

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـــ٢ ص ٢٥.

(٢) الجاحظ: الحيوان، جـــ٥، ص ١ - ص ٣٤ .

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـــ٢، ص ٢٥.

رابعاً: إن ابن حزم فى حديثه عن الكمون لم ينسب للنظام صورة من هاتين الصورتين للكمون، برغم ما عرف عن ابن حزم من عدائه الشديد للمعتزلة عامة، والأمثلة التى ذكرها ابن حزم عن الكمون يبدو أنها كانت فى الغالب من مناقشات أصحاب النظام فى عصر ما بعد النظام، وقد لاحظ ابن حزم أن هذه الأمثلة يشوبها نوع من المبالغة والإفراط فى الادعاء، فيما نسب كل فريق إلى صاحبه حيث يقول: "وكل طائفة منها تفرط على الأخرى فيما تدعى فضرار ينسب إلى مخالفيه (يقصد النظام وأصحابه) أنهم يقولون: بأن النخلة بطولها وعرضها وعظمها كامنة فى النواة، وأن الإنسان بطوله وعـرضه وعمقه، كامن فى المنى، وخصومه (أى خصوم ضرار) ينسبون إليه أنه يقول: ليس فى النار حر، ولا فى العنب عصير، ولا فى الزيتون زيت، ولا فى الإنسان دم [1] " يجعلنا نتردد – أيضاً – فى اعتبار أن هذه الأمثلة المذكورة أمثلة صحيحة للكمون الذى نقل عن النظام.

خامساً: من الجدير بالذكر أن الكمون بصورتيه كمون القوة، وكمون الذر لم ينسبهما إلى النظام إلا ابن الراوندى الذى قال: " وكان يزعم (أى النظام) أن الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات فى وقت واحد، وأنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده، ولا خلق الأمهات خلق أولادهن، غير أن الله أكمن بعض الأشياء فى بعض فالتقدم والتأخر إنما يقع فى ظهورها عن أماكنها دون خلقها واختراعها، ومحـــال عنده فى قدرة الله تعالى أن يزيد فى الخلق شيئا وأن ينقص منه شيئا"[2] .

ويبدو أن الشهرستانى، والبغدادى قد نقلا ما نسباه إلى النظام عن ابن الراوندى، وذلك لتشابه قولهما فى هذا الصدد مع ما ذكره ابن الراوندى، حيث يقول الشهرستانى: "من مذهبه (أى مذهب النظام) أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هى عليه الآن: معادن ونباتا وإنساناً، ولم يتقدم خلق آدم (عليه السلام) خلق أولاده، غير أن الله أكمن بعضهما فى بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع فى

(١) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ٥، ص ١٢.

(٢) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ٥١-ص٥٢.

ظهورهما عن مكامنهما، دون حدوثهما، ووجودهما"[1]، كما يقول البغدادى: "قوله (أى قول النظام) بأن الله تعالى خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجواهر المعدنية، كلها فى وقت واحد، وأن خلق آدم عليه السلام لم يتقدم على خلق أولاده، ولا تقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد، وزعم أن الله تعالى خلق ذلك أجمع فى وقت واحد، غير أنه أكمن بعض الأشياء فى بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع فى ظهورها من مكامنها[2]، **وهكذا نجد تشابهاً بين قول كل من الشهرستانى والبغدادى مع ما ذكره ابن الراوندى، وذلك يدعو إلى الشك فى صحة روايتهما عن النظام .**

على أن الخياط يعلق على قول ابن الراوندى فيقول: "وهذا كذب على إبراهيم، والمعروف من قول إبراهيم (الخياط): أن الله جل ذكره كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا، وأمثال أمثالها ـ لا إلى غاية ولا نهاية، وكان مع قوله: إن الله خلق الدنيا جملة، يزعم أن آيات الأنبياء عليهم السلام، لم يخلقها الله إلا وقت ما أظهرها على أيدى رسله، هذا قوله المعروف المشهور عند أهل الكلام"[3] .

وهكذا مما تقدم نجد أن النصوص التى بين أيدينا لا تسمح لنا بأن نقطع بأن النظام قال بهاتين الصورتين للكمون، وهما كمون القوة، وكمون الذر، ومن خلالهما فسر وجود العالم الطبيعى، وإنما يمكن القول: إن العالم خلق جملة واحدة أو ضربة واحدة، وهذا ما سبق لأبى ريدة أن انتهى إليه[4] .

على أننا يمكننا أن نلتمس لقول النظام بأن العالم خلق دفعة واحدة أو ضربة واحدة أصولاً من القرآن والسنة .

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص٥١.

(٢) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٢٧.

(٣) الخياط: الانتصار، ص٥٢.

(٤) الدكتور أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه **الكلامية، ص١٤١.**

فقد جاء فى القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴾[1]، وهذا يدل صراحة على أن ذرية آدم، أخرجت من ظهره حيث كانت موجودة فى ظهره على صورة الذر، وهذا يعنى أن بعض أبناء آدم فى بعض، وأنهم وجدوا بوجود أبيهم الأول[2]، كما يلتمس الخياط فى دفاعه عن النظام دليلاً من السنة حيث يقول فى معرض رده على ابن الراوندى: "إنا نقول له (أى لابن الراوندى): إن الرواية قد جاءت عن النبى عليه الصلاة والسلام أن آدم عليه السلام مسح ظهر آدم فأخرج ذريته منه فى صورة الذر، وجاء أيضاً أن آدم عليه السلام عرضت عليه ذريته فرأى رجلاً جميلاً فقال: "يا رب من هذا؟" قال: "هذا ابنك داود"[3] .

ويرى أبو ريدة أنه ليس غريباً أن يتأثر النظام بمثل هذه النصوص الدينية، كما أن هذه الآيات والأحاديث، قد أثارت بحوثاً مماثلة لدى مفكرى الإسلام على نحو ما بحثه ابن القيم فى مسألة خلق الأرواح، وهل هى قبل الأجسام؟، وهل خلقت كلها معاً؟[4]، **وأن قول النظام بأن العالم خلق جملة واحدة لا يعنى أن الله خلق الموجودات كلها دفعة واحدة، بل يعنى أن الله خلق كائنات يوجد بها كائنـــات أخرى كامنة فيها، وخروج هذه الكائنات من مكامنـها لا يحتاج إلـــى فعل إلـهى، وإنما يحتاج إلى مجرد فعل طبيعى من الكائن الذى تكمن فيه هذه الموجودات الذى هو محتاج بدوره إلى فعل إلـهى هو خلقه وإيجاده من عدم .**

---

(١) سورة الأعراف: آية ١٧٢-١٧٣.

(٢) الدكتور أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية، ص١٥٤.

(٣) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ١٣٣.

(٤) الدكتور أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص١٥٥-ص١٥٦.

وهذا يفيد فقط أن النظام اطلع على آراء الفلاسفة الطبيعيين وتأثر بهم فيما يقول الشهرستانى[1] والجرجانى[2] وغيرهما، ومزج بين أقوالهم والعقيدة، فكان هذا ضرباً من التوفيق بين الفلسفة والدين، فجاءت تعبيراته عن تفسير وجود العالم الطبيعى متخذة صيغة الآراء والمفهومات الفلسفية، فبعدت بذلك عن صورتها الدينية الخالصة.

ثالثاً: من الطبيعيات إلى وجود الله :

تمثل الطبيعيات بعامة، ومسألة حدوث العالم أهم طريق إلى الاستدلال على وجوده تعالى، فعلى حدوث العالم يقوم الدليل التقليدى على وجود الله، والذى عرف فى تاريخ الفلسفة قديماً وحديثاً، وشاع فى تراث المتكلمين وهو **"دليل الحدوث"**، **فبعد أن يثبتوا حدوث العالم على نحو ما أوضحنا يرتبوا على ذلك أنه لا بد له من محدث وهو الله تعالى.**

ولقد نبه القرآن الكريم إلى هذا الدليل فى نحو قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ والأرضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنْ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلا يُؤْمِنُونَ * وَجَعَلْنَا فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ * وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ * وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [3]، تنبه هذه الآيات إلى النظر فى نظام السموات والأرض، مطالبة من ينكر وجود الله أن يفسر هذا النظام، بحسب قوانين العقل، والتى تقضى بأن للشىء الحادث، والواقع، والموجود، على نحو معين، علة كافية لحدوثه ووقوعه ووجوده، وهذا أيضاً ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿أَم خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ* أَمْ خَلَقُوا السَّموَاتِ وَالأَرْضَ بَل لا يُوقِنُونَ﴾ [4]، والذى

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص٥٦.

(٢) الجرجانى: شرح المواقف، ص٦٢٢.

(٣) سورة الأنبياء آية ٣٠-٣٣.

(٤) سورة الطور آية ٣٥-٣٦.

يطالب من ينكر وجود الله أن يقدم تعليلاً لهذه المحدثات فيسألهم عن العلة الحقيقية لوجودها، ويقدم لهم الاحتمالات على صورة استفهام يقصد منه تأكيد النفى، فهل الأشياء الحادثة حدثت من غير علة؟، هذا شيء يرفضه العقل، هل أحدثت نفسها؟، وهذا أيضاً يرفضه العقل لما فيه من تناقض، وحتى لو افترضنا أن بعض الكائنات يؤثر بعضها فى بعض، فمن الذى أوجد نظام الكون فى خلق السموات والأرض، إذ لابد من علة لهذا النظام الكونى كله، وهو الإله الخالق الحق[1] .

على أن "دليل الحدوث" عند المتكلمين يرتبط بدليل آخر يعد مكملاً له وهو "دليل الجواز" أو "الإمكان"، أو "التخصيص"، وهو دليل يعبر عن الإرادة والمشيئة الإلهية التى ترجح الوجود على العدم، فالعالم إذا كان محدثاً، فلابد له من محدث، رجح وجوده على بقائه فـــى العدم، كما رجحت تقدم ما تقدم من الوجود، وأخرت ما تأخر من الوجود يقول الباقلانى: "والدليل على ذلك (أى على وجود الله تعالى)، وجود الحوادث متقدمة ومتأخرة مع صحة تأخير المتقدم، وتقدم المتأخر، ولا يجوز أن يكون ما تقدم منها، وما تأخر متقدماً أو متأخراً لنفسه، لأنه ليس التقدم بصحة تقديمه، أولى من تأخير بصحة تأخيره، فوجب أن يدل على فاعل فعله، وصرفه فى الوجود على إرادته، وجعله مقصوراً على مشيئته، يقدم منها ما يشاء، ويؤخر منها ما يشاء"[2] .

وهكذا يقوم هذا الدليل على أن العالم قبل وجوده كان ممكناً، وهذا يعنى تساوى وجوده وعدمه، فإذا وجد العالم فلابد من مرجح رجح الوجود على العدم.

---

(١) الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة : الإيمان فى عصر العلم، مقال بمجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الأول، العدد الأول، ١٩٧٠، ص١٦٢.

(٢) الباقلانى: التمهيد، ص٤٥.

ويبسط "**الجوينى**" هذا الدليل[1] مبيناً أنه يقوم على **مقدمتين إحداهما: أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه (فجاز أن يكون أصغر مما هو عليه أو أكبر)، أو بشكل آخر غير الشكل الذى كان عليه، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة** التى يتحرك إليها، حتى يمكن للحجر أن يتحرك إلى فوق، وفى النار إلى أسفل، وفى الحركة الشرقية أن تكون غربية، وفى الغربية أن تكون شرقية ...

والمقدمة الثانية: أن الجائز محدث، وله محدث، أى فاعل صيره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر .

ونجد نفس الدليل عند **الغزالى حيث قام بشرحه باستطراد فى كتابه "الاقتصاد فى الاعتقاد"**، وخلاصة عرضه أن كل حادث، فلحدوثه سبب، والعالم حادث، فيلزم منه أن يكون له سببا، والعالم قبل وجوده كان ممكناً أو محالاً، وباطل أن يكون محالاً، لأن المحال لا يوجد قط، والممكن هو ما يجوز أن يوجد وألا يوجد، لأنه لا يجب وجوده لذاته، لأنه لو كان كذلك ما كان ممكناً، ولكن واجباً، ولما كان العالم كذلك فقد افتقر وجوده إلى مرجح لوجوده على العدم، وهذا المرجح هو الله تعالى[2] .

ويحق ما لاحظه ماجد فخرى من تناقض لدى الغزالى[3] فيما يتعلق بقيام هذا الدليل عنه على مبدأ "السببية"، فالغزالى كما هو معروف ينكر السببية (بمعنى التلازم الضرورى بين السبب والمسبب، ويقول بـ"العادة" و"الاقتران" بين السبب والمسبب وليس بالعلاقات الضرورية)، ويبدو أن الغزالى نفسه، قد أحس بذلك

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تحقيق الدكتور محمود قاسم، ص١٤٤، وابن رشد ينقل هذا الدليل عن الرسالة النظامية للجوينى تمهيدا للرد عليه.

(٢) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص٣٠.

(٣) الدكتور ماجد فخرى: دراسات فى الفكر العربى، دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، ص١٠١.

التناقض، حيث يقول: "**ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجح**"، ومن هنا فيما يقول ماجد فخرى - استخدام لفظ سبب أو علة عند متأخرى الأشعرية بمعنى المرجح لا بمعنى العلة الأرسطية"[1] .

وهكذا يعتبر دليل الحدوث، ودليل الجواز من الأدلة المهمة التى أجمع عليها المتكلمون جميعاً فى الاستدلال على وجود الله وهما يعتمدان على البحث فى العالم الطبيعى .

وكلا الدليلين "دليل الحدوث" ودليل "الجواز" يعتمدان **على أن الله هو العلة الفاعلة، التى تفعل وفق إرادتها ومشيئتها منها**، حيث يستدل القاضى عبدالجبار على ذلك بقوله: "لا يخلو إما أن تكون (الأجسام) قد أحدثت نفسها، أو أحدثها غيرها، لا يجوز أن تكون قد أحدثت نفسها، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون متقدماً على فعله، فلو كان الجسم هو الذى أحدث نفسه، لزم أن يكون قادراً وهو معدوم، والمعدوم لا يجوز أن يكون قادراً، وإن أحدثها غيرها، فلا يخلو: إما أن تكون من فعل أفعالنا من القادرين بالقدرة، لأنه لو كان كذلك لصح منا فعل الجسم، وهذا يوجب أن يصح من الواحد منا أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والبنين والمعلوم خلافه"[2] .

كما أن جمهور المتكلمين رفضوا أن تكون الأجسام قد حدثت بالطبع[3]، كما ردوا على القائلين بالنفس والعقل من فلاسفة الإسلام الذين تأثروا بنظرية الصدور الأفلاطونية، لأن فاعل العالم لابد وأن يكون مختاراً فى فعله[4]، كما هاجموا - أيضاً- القائلين بتأثير النجوم أو الكواكب فى الخلق، مفندين فكرة التوسط فى الخلق بين الله والعالم فالله يخلق بلا واسطة[5] .

---

(١) المصدر نفسه، ص١٠١.
(٢) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص١١٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٠
(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٠
(٥) المصدر نفسه، ص ١٢١، وانظر أيضاً: البغدادى: أصول الدين، ص٢١.

ومما له دلالة فى بيان الصلة الوثيقة بين الطبيعيات والإلهيات ما يذكره القاضى عبدالجبار من الربط الوثيق بين أصل التوحيد والطبيعيات حيث يقول :"اعلم أن مدار هذا الباب (وهو الباب المعنى ببيان جملة أبواب التوحيد) الذى جعلناه أول ما يلزم المكلف معرفته على أصول خمسة: **أولها: إثبات الطريق إلى الله تعالى (وهو النظر)، والثانى: أن المحدثات لابد لها من محدث، والثالث: ما يستحقه هذا المحدث من الصفات التى تجب لذاته، والرابع: ما يجب نفيه من الصفات التى لا تصح عليه فى كل حال أو فى بعض الحالات، والخامس: أنه واحد فى هذه الصفات، فلا أحد يشاركه فى مجموعها نفياً وإثباتاً، ولا فى آحادها أن يستحقه على الحد الذى استحقه تعالى**"[1] .

ويزيد القاضى عبد الجبار الأمر تفصيلاً فى بيان أمر هذه الصلة، فيذكر أن لكـل واحد من هذه الأصول توابع لا ينكشف القول فيها إلا ببيانها، ويدخل تحتها كل خلاف فى التوحيد، فلا يتم بيان الأصول إلا ببيان هذه الفروع التى تتشعب إليها: "ويبين هذا أن إثبات هذه الحوادث التى تدلنا على الله تعالى، يتضمن الكلام فى حدوث الأجسام وغيرها، ويدخل فى ذلك من دقيق المسائل ما لا يكاد يحصى، بل ربما تعلق الكلام فى ذلك بالكلام فى الجزء، فإن قائلاً لو استدل على قدم الأجسام بأنها غير متناهية فى العدد فكان إبطاله إنما يمكن بإثبات الجزء، وكذلك لو أردت إثبات الصانع، فتنازع من ذكرنا فى أن القادر لا يقدر على الأعيان، وأن تعلق القدرة يستحيل بالأعيان واختراعها، وإنما تتعلق بالتأثيرات فى الأعيان، لوجب مكالمته، وكذلك مكالمته فى المدة والزمان والمكان، إلى ما شاكل ذلك، **فلم يتكلم أصحابنا فى دقيق المسائل عن استغناء**"[2] .

وهكذا يتضح لنا إلى أى مدى لرتبطت الطبيعيات بوجود الله وكذلك صفاته، وفيما يلى نوضح كيف ارتبط البحث فى الطبيعيات بصفة العلم الإلهى، سواء أكانت

---

(١) القاضى عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص٣٥، ص٣٦.

(٢) المصدر نفسه: ص٣٥، ص٣٦.

صفات ذات أو أفعال، فإنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالكلام فى الطبيعيات، وهذا ما سنوضحه فيما يلى :

رابعاً: من الطبيعيات إلى صفة العلم الإلهى:

لقد حاول المتكلمون محاولة جادة فى الربط بين الطبيعيات والصفات الإلهية – فنجد المعتزلة – مثلا – يربطون بين البحث فى العدم والمعدومات وارتباطهما بخلق العالم وصفة العلم الإلهى، فذهبوا إلى أن العالم قبل أن يوجد كان معلوما له تعالى، ومن ثم فإن العالم خاضع لنظام مطابق لذلك العلم، ولما كان العلم الإلهى لم يزل ثابتا، فكذلك أيضا نظام العالم ثابتاً.

وقد أدى بهم هذا أن يخوضوا فى مسائل طبيعية من أهمها البحث فى المعدومات، وفيما يلى نشير بإجمال إلى قولهم بنظرية المعدومات، وغايتها فى إثبات صفة العلم الإلهى .

إن المعدوم فى مذهب المعتزلة ليس مجردا عن كل مفهوم، فإذا أطلقوا كلمة **معدوم** فان ذلك يشير عندهم إلى قسمين: **الممكن، والممتنع.**

أما **المعدوم الممكن فهو** الذى إذا منح الوجود تفجرت عنه الموجودات، من حيث هو أساس لجميع الموجودات، **أما الممتنع** فهو لا يصح أن يكون كذلك .

وقد اختلف المعتزلة فى تعريف المعدوم وصفاته، فيذكر الجرجانى أن المعتزلة قالت: إن " المعدوم شيء ثابت متقرر متحقق فى الخارج منفكا عن صفة الوجود، كما قالوا: المعدومات الممكنة قل وجودها ذوات وأعيان وحقائق، وتأثير الفاعل فى جعلها موجودة، لا فى كونها ذوات، ثم اختلفوا فقال اسحق بن عياض: الذوات فى العدم معراة عن جميع الصفات، ولا تحصل لها الصفات إلا حال الوجود، وقال غير ابن عياض: أنها فى حال العدم، متصفة بصفات الأجناس: ككون السواد سوادا، والبياض بياضا، والجوهر جوهراً والعرض عرضاً، وهى أى الصفات على الإطلاق: إما عائدة إلى الجملة، أى البنية المركبة فى أمور عدة أو إلى التفصيل، أى إلى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها " (١) .

---

(١) الجرجانى: شرح المواقف، ص ١٠٨ وانظر أيضا فخر الدين الرازى: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٣٧.

كما يوضح لنا الشهرستانى أيضاً هذا الخلاف فيقول: " والشحام من المعتزلة أحدث القول بأن المعدوم شىء وذات وعين، وأثبت له خصائص المتعلقات فى الوجود، مثل قيام العرض بالجوهر، وكونه عرضاً ولونا، وكونه سوادا وبياضا، وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة، غير أنهم لم يثبتوا قيام العرض بالجوهر، ولا التحيز للجوهر، ولا قبوله للعرض، وخالفه جماعة: فمنهم من لم يطلق إلا اسم الشيئية، ومنهم من امتنع عن هذا الإطلاق أيضاً، مثل: أبى الهذيل العلاف، وأبى الحسين البصرى، ومنهم من قال: الشىء هو القديم، وأما الحادث فيسمى شيئا بالمجاز والتوسع " [1] .

يمكن القول بأن جمهور المعتزلة يغلب عليه القول بأن **المعدوم شىء وله صفات فى حال العدم** [2] حيث يذهبون إلى أن المعدومات كلها ذوات، وهى متساوية فى كونها كذلك، غير أنها تتمايز بما لها من صفات.

ويعد الشحام أول من أحدث القول: بأن المعدوم شىء وذات وعين وأثبت له الخصائص المتعلقة فى الوجود مثل قيام العرض بالجوهر، وكونه عرضا ولونا

---

(١) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ١٥١.

(٢) من المعتزلة من يذهب إلى أن **المعدوم ليس بشئ** مثل: أبوالهذيل العلاف (انظر: الجرجانى: شرح المواقف ص ١٠٨، والشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ١٥١) وهشام الفوطى (الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص ٣١، ص ٧٤، وابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ٤، ص ٢٠٢، جـ٥، ص ٤٢ والأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ١، ص ٢٣٨، والخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ٢٦)، وأبو الحسين الصالحى (البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٦٣-ص١٦٣، والأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١، ص٢٣٨)، وأبوبكر الأصم (الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص ٣١) وأبو الحسين البصرى (الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ١٥١، والملل والنحل، جـ١، ص ٨٥).

ومن المعتزلة من يذهب إلى أن **المعدوم شئ ولكن ليس له صفات فى حالة العدم** مثل: أبو القاسم البلخى الكعبى (الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ١ ص ٢٤١، وأيضا ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ٥، ص ٤٢، والبغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٦٤، وابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، ص ٧٦) وأبو اسحق بن عياش (الجرجانى: شرح المواقف ص ١٠٨، وابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراف، ص ٥٧).

وكونه سواداً وبياضاً، وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة فيما يقول الشهرستانى [1] والرازى [2]، ويمكن أن نعد من أعلام هذا الاتجاه عبـاد بـن سليمان [3]، والجبائى [4]، وابنه أبى هاشم [5] والخياط الذى تطرف فى إثبات شيئية المعدوم وما يتعلق به من صفات حتى أطلق عليه وعلى أتباعه لقب "المعدومية" من شدة إفراطهم فى وصف المعدومات بأكثر صفات الوجود[6] .

ويمكننا أن ننتهى إلى القول بأن جمهور المعتزلة **أطلق على المعدوم صفة الشيئية**، ومنهم من أضاف إليه صفات وهم غالبيتهم، ومنهم من امتنع واقتصر على صفة الشيئية فكـأن إطـلاق **صفة الشيئية على المعدوم عاماً عند جمهور المعتزلة.**

والسؤال الذى ينبغى طرحه هنا، ما هو المقصود بشيئية المعدوم عند المعتزلة ؟.

ولكى نستطيع أن نقف على إجابة هذا السؤال ينبغى علينا أولاً أن نوضـح معنى الشىء عند المعتزلة ومدى تمسكهم بالمعنى اللغوى للشىء وما هى أدلتهم النقلية والعقلية التى استندوا عليها فى وصف "المعدوم" بـ "الشيئية"، وما مدى ارتباط قولهم بالمعدومات بالعلم الإلهى؟.

---

(١) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ١٥١.

(٢) فخر الدين الرازى: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين، ص ٣٧.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ١، ص ٢٣٩.

(٤) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٦٤.

(٥) النيسابورى: كتاب المسائل فى الخلاق بين البغداديين والبصريين، ص ١٢ والاشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ١ ،ص٢٤١.

(٦) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص١٦٤، والاسفراييني: التبصير فى الدين، ص٣٧، والشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص٧٦-ص٧٧، وابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ٥، ص٤٢ .

أولا: معنى الشيء عند المعتزلة:

قد يرشدنا المعنى اللغوى للشيء إلى معناه الاصطلاحى عند المعتزلة.

يقول ابن منظور فى معنى الشيء لغة: إن الشيء يقع على كل ما أخبر عنه [١] كما يقول صاحب " تاج العروس: إن الشيء اسم لما يصح أن يعلم، أو يحكم عليه، أو يخبر عنه، والظاهر أنه مصدر بمعنى اسم المفعول من شاء، أى الأمر المشيء أو المراد يتعلق به القصد، وهو أعم من أن يكون بالفعل أو الإمكان، فيتناول الواجب والممكن والممتنع[٢].

وقد أخذ الخياط بهذا المعنى اللغوى للشيء، حيث ذهب إلى أن الشيء "هو ما يعلم ويخبر عنه" [٣] وكذلك يميل الجبائى إلى الأخذ بقول أهل اللغة حيث يقول: "إن أهل اللغة سموا بالقول شيء كل ما أمكنهم أن يذكروه ويخبروا عنه، وما يسمى به الشيء للتفرقة بينه وبين أجناس أخر: كالقول لون أو ما أشبه ذلك، فهو مسمى بذلك قبل كونه وما سمى به الشيء لعله، فوجدت العلة قبل وجوده، فواجب أن يسمى بذلك قبل وجوده"[٤] .

وهذا أيضا ما نجده عند القاضى عبد الجبار حيث يذهب إلى أن الشيء اسم يقع على ما يصح أن يعلم ويخبر عنه [٥].

ولعل أظهر ما يمكن أن نستفيده من هذه التعريفات اللغوية: هو أن الشيء ما يصلح أن يكون موضوعا فى قضية [٦].

---

(١) ابن منظور: لسان العرب مادة شئ.

(٢) الدكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفى، جـ١، ص ٧١٢.

(٣) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص ٢٧٦.

(٤) الأشعرى: مقالات الاسلاميين، ، جـ١، ص٢٤١ .

(٥) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٢٢١.

(٦) أحمد صبحى (دكتور): فى علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين، ص ٣٠٤.

غير أن من المتكلمين كالشهرستانى من يرفض هذه التعريفات اللغوية، مبينا أن معنى الشيء قد يختلف اصطلاحا عند المتكلمين بما يتواضعوا عليه من معان يتفقون عليها حيث يقول: "إن من حد الشيء بأنه الموجود فقد أخطأ، فان الوجود والشيئية سببان فى الخفا والجلا ومن حده: ما يصلح أن يعلم ويخبر عنه فقد أخطأ، فأنه أدرج لفظ ما فى الحدود، ومعناه أن الشيء الذى يعلم فقد عرفه بنفسه، ولعمرى، فقد يختلف الاصطلاح والمواضعة" [١] .

ومن هنا اختلف المتكلمون فى معنى الشيء اصطلاحا، وقد أورد لنا الأشعرى اختلافهم هذا، وذلك فى معرض مناقشته لآراء الفرق الكلامية فى تسمية الله شئ [٢]، ويمكن أن نتبين فى هذا الخلاف بين المتكلمين فى معنى الشيء اصطلاحا اتجاهات ثلاث هى:

الأول: اتجاه المشبهة: ويوضحه الأشعرى بقوله :"فقالت المشبهة: معنى أن الله شئ، يعنى أنه جسم" هكذا يستخدم المشبهة الشيء بمعنى الجسم، وذلك بناء على قاعدتهم التى تقول أن كل موجود فهو جسم، ومن ثم فهو لا يثبتون حكما إلا لما هو جسم، وهذا موقف يشبه موقف الحسيين فى الفلسفة، حيث يذهب أصحاب المذهب الحسى فى الفلسفة إلى "أن جميع معارفنا ناشئة عن الاحساسات، وأن المعقول هو المحسوس" [٣] وهكذا المشبهة لا يؤمنون إلا بما تدركه الحواس الظاهرة وهى لا تدرك إلا ما كان جسماً، ومن هنا أطلق المشبهة على الله جسماً[٤]

الثانى: اتجاه الأشاعرة: ويوضحه الأشعرى بقوله: " وقال قائلون: معنى أن الله شيء يعنى أنه موجود، وهذا مذهب من قال لا شيء إلا موجود"[٥]، وهكذا لا

---

(١) الشهرستانى: نهاية الاقدام فى علم الكلام، ص١٥٠، ص ١٥١.

(٢) حيث يتفق جمهور المسلمين على جواز تسمية الله شيء مستندين على قوله تعالى: قل أى شيء أكبر شهادة، قل الله شهيد بينى وبينكم " (الأنعام آية ١٩) انظر: الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ٢ ص ٢٠٢.

(٣) جميل صليبا (دكتور): المعجم الفلسفى، جـ١، ص ٤٧٠.

(٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ١، ص ٢٠٢.

(٥) المصدر نفسه: جـ١، ص ٢٠٢.

يثبت الأشاعرة ألا ما هو موجود وجودا واقعيا فى الخارج، وهذا يشبه إلى حد كبير موقف الواقعيين فى الفلسفة [1].

الثالث: اتجاه المعتزلة: ويعبر عنه الأشعرى بقوله: " وقال قائلون: معنى أن الله شيء، هو إثباته، وقد ذهب إلى هذا قوم زعموا أن الأشياء أشياء قبل وجودها، وأنها مثبتة أشياء قبل وجودها، وفى هذا القول مناقضة، لأن لا فرق بين أن تكون ثابتة وبين أن تكون موجودة، وهو قول أبى الحسين الخياط " [2].

كما يذهب الجاحظ إلى أن: " الشيء هو المعلوم [3]، وكذلك الجبائى الذى يقول: "القول شئ سمة لكل معلوم، ولكل ما أمكن ذكره والإخبار عنه، فلما كان الله عز وجل معلوما يمكن ذكره، والإخبار عنه وجب أنه شئ" [4]، والى ذلك يذهب جمهور معتزلة البصرة [5] .

وهكذا نرى المعتزلة يوسعون دائرة الإثبات لتشمل الوجود العينى والذهنى معا، وهذا ما قصده الجبائى بقوله: "الشيء سمة لكل معلوم" لأن كل ما يمكن ذكره والإخبار عنه فهو معلوم، وهذا ما يذكره ابن متويه بقوله: "وكما يصح أن يسمى الجوهر جوهرا وهو معدوم، يصح أن يسمى شيئا لأن حقيقته ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، وهو وإن كان معدوما فصحة العلم به قائمة [6] من حيث إنهم يعرفون المعدوم بأنه :" هو المعلوم الذى ليست له صفة الوجود أصلا [7] لأن الثبوت عندهم أهم من الوجود، حيث يشمل الموجود والمعدوم.

---

(١) أحمـد صبحى (دكتور): فى علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين ص ٣٠٦.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ٢٠٢.

(٣) الجرجانى: شرح المواقف ص ١٠٧.

(٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ٢، ص ٢٠٢، وقارن جـ١ ص ٢٤١

(٥) الجرجانى: شرح المواقف، ص ١٠٧.

(٦) ان متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والاعراض، ص ٧٤.

(٧) المصدر نفسه: ص ٧٠-٧١.

وهذا ما يذكره الشهرستانى فى مجال تفرقته بين أقوال المعتزلة والأشاعرة فى القول بشيئية المعدوم فيذهب إلى أن المعتزلة يذهبون إلى أن الوجود والثبوت لا يترادفان على معنى واحد، من حيث أن الثبوت أعم من الوجود، فهو يشمل الموجود والمعدوم، فيكون الثبوت عندهم أعم من الوجود العينى [١]. بينما لا يفرق الأشاعرة بين الثبوت والشيئية والذات والعين [٢].

ويبدو أن البحث فى شيئية المعدوم على هذا النحو يكون قريبا مما يناقش فى مجال الدراسات المنطقية من أن: الحمل أو الإسناد هل يفيد الوجود العينى للموضوع؟ أو بمعنى آخر هل الرابطة المنطقية تتضمن الوجود أم أن وظيفتها مجرد الربط أو الإسناد فقط.

ومعلوم أن الواقعيين قد ذهبوا إلى أن الحمل أو الإسناد فى القضية يفيد وجود الموضوع وجودا عينيا واقعيا، بينما ذهب المقليون إلى أن الحمل أو الإسناد لا يفيد وجود الموضوع وجودا عينياً واقعيا بل وجوداً ذهنيا، ومن الطبيعى أن يذهب الأشاعرة إلى الموقف الأول، بينما يذهب المعتزلة إلى الموقف الثانى [٣] .

ولعل وضع مشكلة شيئية المعدوم بهذه الصورة يكشف لنا عن مقصود المعتزلة بقولهم بشيئية المعدوم، فهم لم يقصدوا بقولهم فى المعدوم وجوده بمعنى التحقق العينى الواقعى، وإنما قصدوا ارتباطه وتحققه وثبوته فى العلم الإلهى.

وفى الغالب أن وضع مشكلة "شيئية المعدوم" بهذه الصورة لم يلتفت إلى حقيقته الكثير من الباحثين قديما وحديثا، فأجروا كلام المعتزلة فى شيئية المعدوم على مجال الوجود المتحقق للمعدومات، ومن ثم انتهوا إلى نتائج خاطئة كالقول بأن المعتزلة لا تقول بالخلق من عدم محض، لأن المعدومات قديمة فالعالم يكون قديما.

---

(١) الشهرستانى: نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ١٥٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٥١.

(٣) أحمد صبحى (دكتور): فى علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين ص ٣٠٤.

أدلة المعتزلة على شيئية المعدوم:

ولعل أهم ما يدل على أن المعتزلة كانوا يبحثون مشكلة شيئية المعدوم بمنأى عن الوجود الواقعي العيني للمعدومات، وأنهم لم يقصدوا إثبات وجود على نحو ما للمعدومات، تلك الأدلة العقلية والنقلية التي قدمها المعتزلة للاستدلال على صحة إطلاق لفظ الشيئية على المعدوم.

الأدلة النقلية:

لقد استدل المعتزلة بكثير من آيات القرآن على صحة إطلاق لفظ الشيء على المعدوم، فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (١)، وهي آية محكمة يقوم عليها أصل التوحيد عندهم، وهي تدل على أنه تعالى ليس كمثله شئ موجود فحسب، بل كل ما يخطر بالبال ويتخيل بالوهم، فالله بخلاف ذلك، فهي تدل على تنزيهه تعالى المطلق (٢). وقوله تعالى: ﴿وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إلا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (٣)، تدل على أن لفظ شئ أطلق على المعدوم قبل خروجه إلى الوجود من حيث أثبته الله تعالى شيئا قبل الفعل والوجود (٤).

وأيضا لفظ الشيء الوارد في الآيات في نحو قوله تعالى: ﴿وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (٥) وقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ﴾ (٦)، وقوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا﴾ (٧)، ويدل على أنه لا يفيد الموجودات العينية المتحققة بالفعل فحسب بل يفيد الموجودات الذهنية أيضا " أو ما اصطلح المعتزلة على تسميته بالمعدوم، لأن المعدوم عندهم هو المعلوم كما ذكرنا.

---

(١) سورة الشورى آية ١١.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ١، ص ٢٣٥ -ص٢٣٦.

(٣) سورة الكهف آية ٢٣.

(٤) ابن متويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص ٧٥.

(٥) سورة الانعام آيه ٨٠.

(٦) سورة النحل آية ٦.

(٧) سورة يس آية ٨٢.

على أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ (١)، كانت من أهم ما استدل به المعتزلة على شيئية المعدوم فهى تفيد عندهم علمه تعالى بيوم القيامة وهى معدومة فى الماضى والحاضر، ولكنها معلومة لله تعالى، فعلم الله بها أزلى متعلق بها تفصيلا، مع كونه الآن معدوما، وهذه الآية تفيد الإخبار عنه، بمعنى أن يوم القيامة يصح أن يكون موضوعاً فى قضية.

ولما كانت هذه الآية من أهم ما استدل به المعتزلة فى إثبات شيئية المعدوم وتعلقه بمبحث العلم الإلهى، فقد تناولها خصوم المعتزلة بالتفسير على نحو يخالف ما ذهب إليه المعتزلة (٢).

ويستدل ابن متويه على قول المعتزلة بجانب ما تقدم بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ (٣)، أى لم يكن شيئا موجودا، وأراد الله تعالى أن الإنسان لم يك شيئا مذكورا، لأن الإنسان لا يصح أن يسمى شيئا، ولذلك قال فى موضع آخر: ﴿لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ (٤) فأزال اللبس (٥) .

الأدلة العقلية:

أما عن الأدلة العقلية فإننا نرى ابن متويه يعرض بعضا منها فى مجال رده على خصومه، من قبيل برهان الخلف المعروف فى المنطق بقوله: " إذا زعم أن قولنا شىء ينصرف إلى الموجود، لم يستقم له ذلك لأنهم يقولون: علمت شيئا موجودا، ولو كان كما يدعونه لاقتضى ذلك التكرار، فكأنهم يقولون: علمت موجودا موجودا (٦) .

---

(١) سورة الحج آية ١.

(٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل، جـ٥، ص ٤٢. والجوينـي: الشامل فى أصول الدين، ص ٤٣.

(٣) سورة مريم آيه ٩.

(٤) سورة الإنسان آية ١.

(٥) ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والاعراض، ص ٧٥.

(٦) المصدر نفسه: ص ٧٥.

وقد يقول قائل: علمت شيئا معدوما، ولو كان الأمر كما قال: (أى أن المعدوم ليس بشىء)، لتناقض ذلك القول، لأنه يقع على نحو علمت موجودا معدوما [1] .

وفى الغالب أن الأدلة العقلية التى استدل بها المعتزلة على شيئية المعدوم تقوم على أساس ما انتهوا إليه فى مشكلة العلم الإلهى، فبرغم ما قد يبدو لنا من أن مشكلة شيئية المعدوم عند المعتزلة من المشكلات الفلسفية والمنطقية، إلا أنها تقوم على أساس دينى ترتكز عليه، وترتبط **به ارتباطا وثيقا وهو قولهم فى العلم الإلهى** .

ارتباط العالم "وهو معدوم" بالعلم الإلهى:

لقد انتهى المعتزلة إلى أن الصفة هى الذات فيكون العلم هو الذات، والذات قديمة، وهو يعلم ذاته كموضوع للعلم، وكل ما هو غير الذات، فيكون علمه تعالى ثابتا لا يتغير ولا يتبدل ولا يزيد ولا ينقص لأن ذاته تعالى قديمة، والذات هى العلم، وهذا شأن القديم [2] .

فيكون منطقيا، أن يتعلق علمه تعالى بالعالم قبل أن يخلق "حيث إن العالم جزء من موضوع العلم الإلهى"، **فيكون العالم على هذا له وجود سابق على نحو ما قبل وجوده فى زمان مخصوص وجودا عينيا واقعيا متحققا.**

ولقد أطلق المعتزلة **على العالم قبل أن يوجد وجـودا عينيا خارجيا، أو بمعنى آخر وهو بمثابة حقائق فى العلم الإلهى، أطلقوا عليه "معلومات"، ثـم أطلقوا على هذه المعلومات "أشياء"، لأنهم حدوا الشىء ــ كما ذكرنا ــ بأنه ما يمكن أن يخبر عنه، ولا يقتضى ذلك وجوده وجودا عينيا، ومن ثم جاء وصفهم للمعدوم بأنه شىء، وعلى هذا تتعلق المعدومات بالعلم الإلهى، ولا تتعلق بالوجود العينى المتحقق كما هو الأمر عند الأشاعرة.**

---

(١) المصدر نفسه: ص ٧٥.

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص ٤٩ - ص ٥٠، ص ٦٦. والخياط: الانتصار، ص ٨، ص ٧٥، ص ١٠٨، والأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١، ص ٢٤٣، ابوريدة (دكتور): ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية ص ٨٠ - ص٨١، والنشار (الدكتور): نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ١، ص ٦١٩، والبغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٤١ .

ويمكننا أن نستدل على ما ذهب إليه المعتزلة من ارتباط العالم وهو معدوم بالعلم الإلهى، بما أورده الأشعرى على لسانهم فيحكى عن عباد بن سليمان قوله: " لم يزل الله عالما بالمعلومات، ولم يزل عالما بالأشياء، ولم يزل عالما بالجواهر والأعـراض، ولم يزل عالما بالأفعال، ولم يزل عالما بالخلق، ولم يقل لم يزل عالما بالأجسام، ولم يزل عالما بالمفعولات، ولم يقل أنه لم يزل عالما بالمخلوقات، وقال: فى أجناس الأعراض: كالألوان والحركات والطعوم، أنه لم يزل عالما بألوان وحركات وطعوم، وأجرى هذا القول فى سائر أجناس العالم.

وكان يقول: المعلومات معلومات لله قبل كونها، وأن المقدورات مقدورات قبل كونها، وأن الأشياء قبل أن تكون، وكذلك الجواهر جواهر قبل أن تكون، وكذلك الأعراض أعراض قبل أن تكون، والأفعال أفعال قبل أن تكون، ويحيل أن تكون الأجسام أجساما قبل كونها، والمخلوقات مخلوقات قبل أن تكون، والمفعولات مفعولات قبل أن تكون .... [١] .

كما يربط معتزلة بغداد بين القول بارتباط العالم قبل خلقة وهو معـدوم والعلم الإلهى، حيث ذهبوا إلى أن المعلومات معلومات قبل كونـها، وكذلك المقدورات مقدورات قبل كونها، وكذلك الأشياء أشياء قبل كونها[٢] .

ويزيد الشحام هذا الارتباط تأكيدا بقوله: "لم يزل الله يعلم عوالما وأجساما لم يخلقها، وكذلك لم يزل يعلم أشياء وجواهر وأعراض لم تكن ولا تكون " [٣] .

ولقد دافع الخياط عن عقيدة المعتزلة هذه ضد اعتراضات ابن الراوندى والتى أوردها على لسان هشام بن الحكم والتى حاول من ورائها أن يلزم المعتزلة بقدم الأشياء المعلومة طالما كان علمه تعالى بها قديم، لأن هذا يستلزم وجودها عنده [٤].

---

(١) الاشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١، ص ٢٣٩.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٤١.

(٣) الاشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١: ص ٢٤٢.

(٤) الخياط: الانتصار، ص ١٠٨ - ص ١٠٩.

ويذهب الخياط في رده عليه: بأن الله إذا كان لم يزل عالما بالأشياء قادرا عليها فإن ذلك لا يعنى أن الأشياء المعلومة والمقدور عليها لم تزل موجودة قديمة، لأن الأمر لو كان على هذا النحو " لم يجز أن يقع من القديم فعل أبـدا، لأن الفاعل لابد وأن يكون قبل فعله عالما بكيف يفعله، وإلا لم يجز وقوع الفعل منه كما أنه إذا لم يكن قادرا على فعله قبل أن يفعله لم يجز وقوع الفعل منه أبدا .. وهذا حكم كل فاعل لابد من أن يكون قبل فعله عالما به وإلا لم يجز وقوعه منه "(١) .

ومن هنا فإن الشهرستاني يورد أدلة المعتزلة في إثبات شيئية المعدوم اعتمادا على رأيهم في العلم الإلهي بقوله: قال المثبتون لشيئية المعدوم: أما قولكم (أى قول من نفى أن يكون المعدوم شيئا) فى العلم: يتعلق بالوجود، أو تقدير الوجود، فإنه ينتقض بعلم الباري سبحانه، بعدم العالم في الأزل فإنه لا وجود للعالم في الأزل، ولا تقدير الوجود من وجهين: أحدهما أن تقدير العالم في الأزل محال، والثاني: أن التقدير من الباري سبحانه محال، فإنه ترديد الفكر بوجود شيء وعدمه، فإن قدر في ذاته فهو محال، وإن فعل فعلا سماه تقديرا فهو محال في الأزل، ولابد للعلم من متعلق، وهو معلوم محقق، فوجب أن يكون شيئا ثابتا " (٢) .

وأيضا ما ألزم به المعتزلة خصومهم القائلين بأن العلم يتعلق بالموجود في وقت وجوده، بأنه يلزم من هذا العلم بعدمه قبل وجوده، الأمر الذي يترتب عليه حصر العلم الإلهي في معلومات هي موجودات، ولما كانت الموجودات متناهية، فيلزم على مذهبهم أن يكون العلم متناهيا أيضاً " (٣) .

وهكذا لما نظر المعتزلة إلى العلم الإلهي من حيث أزليته، فإنهم وفق نزعتهم العقلية جعلوا العلم يشمل الموجود العيني والموجود الذهني، أو بمعنى آخر جعلوا العلم يتعلق بالوجود والفكر، بينما جعله الأشاعرة يتعلق بالوجود العيني فقط، ومن هنا كان المعدوم عند المعتزلة ليس مجرد سلب الوجود، بل هو أشمل من اللاوجود " (٤) .

---

(١) الخياط: الانتصار،ص ١٠٩، والبير نصرى نادر (دكتور): فلسفة المعتزلة، جـ١ ص ٦٣ .

(٢) الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام ص ١٥٢.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٥٤.

(٤) أحمد صبحي (دكتور): في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين ص ٣٠٩.

والى هذا يشير الجرجانى إلى ذلك بقوله: " والحق فيه (أى فى الخلاف حول شيئية المعدوم) أنه فرع عن الخلاف فى الوجود الذهنى وهو يشير إلى مفهوم الوجود الذهنى لدى المعتزلة بقوله: ومنها قولهم (أى قول المعتزلة) إنا نتصور ما لا وجود له فى الخارج كالممتنع واجتماع النقيضين، والعدم الكامل والوجود المطلق ونحكم عليه بأحكام ثبوتية، فالتصورات الذهنية وإن كانت معدومة يمكن أن نحكم عليها أو نخبر عنها " [١].

ومع أن المعتزلة كانت فى مجال **إثبات شمولية العلم الإلهى للعالم قبل خلقه وبعد خلقه، فلا يصبح أن يخلق مالا يعلمه، فجاء قولها فى " المعدومات " على نحو ما رأينا**، إلا أن قولها هذا أساء تفسيره بعض الباحثين القدماء والمحدثين على السواء فذهب بعض القدماء إلى القول بأن المعتزلة، قالت بـــ" شيئية المعدوم" لأنها كانت تضمر القول بقدم العالم[٢] وبعضهم نسب إليها ذلك صراحة [٣] وقد تابعهم بعض الباحثين المحدثين مدعمين حججهم بتأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية وبخاصة الأرسطية منها والأفلاطونية [٤].

ولقد كان لقول المعتزلة بشيئية المعدوم على هذا النحو أثر كبير فيمن تلاهم من مفكرى الإسلام، فلقد تأثر بهم الفيلسوف الصوفى ابن عربى فى قوله " بالأعيان

---

(١) الجرجانى: شرح المواقف ص ٩٥.

(٢) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٦٤-١٦٥ وأصول الدين، ص ٧١.

(٣) الاسفرايينى: التبصير فى الدين، ص ٦٠، والشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٣٣-ص ٣٤.

(٤) انظر على سبيل المثال :

الدكتور البير نصرى نادر: فلسفة المعتزلة، جـــ١، ص ١٤٦، ص ١٢٩ -ص ١٤٧. والدكتور زهدى جار الله: المعتزلة، ص ٥٧-ص٦٠ - والدكتور يحيى هويدى: دراسات فى علم الكلام والفلسفة، ص ١١٧ -ص١٦١، وحنا الفاخورى وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جـــ١، ص ١٥٥-ص ١٥٦، والدكتور مصطفى الغرابى: أبو الهذيل العلاف، ص٧٤، والدكتور عرفان عبدالحميد: الفلسفة فى الإسلام، ص ١٢٩ ... وغيرهم

الثابتة " والتى كان كثيرا ما يصفها بأنها أمور عدمية أو أنها "معدومات" يقصد بها الحقائق والذوات والماهيات، كما كان يقصد بثبوتها وجودها العقلى أو الذهنى [١] .

ويستخدمها ابن عربى فى تفسير الوجود بالقول بأن **الله أبرز الأشياء من وجود علمى إلى وجود عينى**، وذلك بالتجلى الإلهى الدائم الذى لم يزل ولا يزال يظهر الحق فى كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور [٢] .

فهو يخالف الأشاعرة الذين ينكرون وجود ماهيات فى العالم المعقول، ويميل إلى رأى المعتزلة فى أن للممكنات أعيانا قبل حدوثها، وهى التى توجد فى العالم الخارجى بعد أن لم تكن موجودة فيه [٣] .

ونجده يقترب من المعتزلة بصورة واضحة فى قوله: بأن الأعيان الثابتة لا توصف بالوجود الخارجى، ولا بالوجود العقلى المستقل عن ذات الحق، بل هى عين الحق، فذلك أشبه بصفات الحق عند المعتزلة، فهذه المعدومات صور فى العلم الإلهى، والعلم هو الذات عند المعتزلة [٤].

على أن المعتزلة إذا كانوا قد ربطوا بين القول بشيئية المعدوم والعلم الإلهى، وجعلوا قولهم بـ " المعدومات " دال على العلم الإلهى فانهم أيضاً - وتمشيا مع ما ساد بين جمهور المتكلمين، قد استدلوا على صفة العلم الإلهى من النظر فى العالم المخلوق، وجعلوا كما جعل غيرهم من الأشاعرة الأفعال المحكمة فى العالم

---

(١) أبو العلا عفيفى: (دكتور): الأعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومات فى مذهب المعتزلة، ص ٢٠٩، ص ٢١٠.

(٢) ابو العلا عفيفى (دكتور): المقدمة والتعليقات على فصوص الحكم لابن عربى، القاهرة ١٣٤٦ هـ، ص٢٨.

(٣) ابن عربى: الفتوحات المكية، القاهرة، ١٢٩٣هـ جـ٤ ص ٢٦٩-ص٢٧٠.

(٤) أبو العلا عفيفى (دكتور): الأعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى، والمعدومات فى مذهب المعتزلة ص ٢١٦، ولكن هذا لايعنى أن المعتزلة تقول بوحدة الوجود كابن عربى، فالمعتزلة تذهب إلى القول بالثنائية بين الله والعالم، وهذا هو مدار أصل التوحيد عندهم، وإنما يعنى أن ابن عربى استفاد من المعتزلة فى قولهم بأن صفات الحق عين ذاته.

الطبيعى دليلا على العلم الإلهى، وفى هذا قاس المعتزلة كما قاس غيرهم من الأشاعرة الشاهد على الغائب فى هذا الصدد وفى هذا يقول القاضى عبد الجبار: "إنا وجدنا فى الشاهد قادرين: أحدهما: قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب، والآخر: تعذر عليه كالأمى، فمن صح منه ذلك، فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور، وليس ذلك الأمر، إلا كونه عالما فصح بذلك أن الفعل المحكم فى الشاهد دلالة على كونه عالما، وإذا ثبت ذلك فى الشاهد ثبت فى الغائب، **لأن طرق الأدلة لا تختلف غائبا وشاهداً**[1] .

وهذا ما سبق **للأشعرى أن استدل به على صفة العلم الإلهى، حيث يربط أيضاً بين الأفعال المحكمة التى لا تتسق فى الحكمة إلا من عالم .** [2] والعالم مملوء بالأفعال المحكمة الدالة على حكمته تعالى، وهذا ما نجده أيضاً عند " الباقلانى "، والذى يؤكد أن دليل العلم، **وهو وقوع الأشياء فى العالم الطبيعى على سبيل الإتقان والحكمة فى الصنع**[3]، وهذا أيضاً ما انتهى إليه الإمام **الجوينى** أيضاً [4]

وإذا كان هناك ربط محكم بين الإحكام والإتساق الموجودين فى العالم الطبيعى، من حيث انهما جاءا مطابقين لعلم الله تعالى، فإن يدعو إلى القول أن العالم الطبيعى لم يأت إلى الوجود عشوائيا أو مصادفة، وإنما جاء مطابقا للعلم الإلهى، الذى أعطى لكل مخلوق طبيعته الخاصة، وفق قوانين ثانية، تحكم سائر المخلوقات، ومن هنا نجد بعض المتكلمين "كالنظام"، يذهب إلى أن صلة الله بالعالم لا تنقطع بعد خلقه له، وإنما تستمر عناية الله تعالى بالعالم، فى صورة خلق مستمر، يحفظ وجوده، ويرجحه على فنائه، **فالله يمد العالم بالبقاء المستمر**[5]، وذلك

---

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٥٧ .

(٢) الأشعرى: اللمع، ص ٢٨ .

(٣) الباقلانى: التمهيد ص ٤٧ .

(٤) الجوينى: الإرشاد، ص ٧٨ .

(٥) الدكتور أبو ريدة: ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ١٦٤ .

بحفظ القوانين الممسكة له، وإلى ذلك يشير الجاحظ حيث يروى عن النظام قوله: "إن الله يخلق الدنيا، وما فيها فى كل حال، ومن غير أن يفنيها ويعيدها" (1) ، وقد أيد ابن حزم الظاهرى قول النظام بالأدلة النقلية والعقلية معاً (2) ، كما أننا نجد الكندى من فلاسفة الإسلام يتفق معه حيث يذهب إلى القول بأن "الله هو المبدع، الممسك بكل ما أبدع، فلا يخلو شىء من إمساكه إلا باد واندثر " (3) ، كما أشار ابن عطاء الله السكندرى – الصوفى المعروف – إلى ذلك بقوله: "**نعمتان ما خرج موجود عنهما – ولا بد لكل مكون منهما، نعمة الإيجاد، ونعمة الإمداد، وما الإمداد عنده إلا حفظ الوجود وإدامة بقائه** " (4) .

ولقد مهدت هذه **الفكرة الكلامية السبيل أمام فلاسفة الإسلام – فيما بعد – للقول بفكرة "الإمكان"**، حيث ذهبوا إلى أن نعلق العالم بموجوده، هو من جهة الإمكان، لا من جهة الحدوث، إذ ممكن الوجود هو الذى يستوى وجوده مع عدمه، ولترجيح الوجود على العدم، لابد من مؤثرا وعلة هى واجب الوجود بذاته (5) .

وإذا كان المتكلمون قد ربطوا بين الأفعال المتسقة والمحكمة فى العالم الطبيعى والاستدلال على محدث عالم، **فقد ربطوا بين الحكمة فى هذه الأفعال وبين علمه تعالى**، فذهبوا إلى القول بأن الناظر والمتأمل فى العالم الطبيعى يجد فيه نظاما واتفاقا واتساقا وأفعالاً محكمة، تتجه إلى تحقيق أهداف وغايات هى نفع الإنسان، فلا تقع أفعاله جزافا، بل لابد مـن قصد وغاية لما يفعل، لأن الفعل الخالى من الغرض والغاية والقصـد عبث، يتنزه الله عنه، ولما كان الله تعالى متنزها عن الغرض والغاية والمنفعة، فلابد أن يعود خلقه للعالم، واتساقه وإحكامه

---

(1) الخياط: الإنتصار، ص 52 .

(2) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ5، ص 54 – ص 55 .

(3) الكندى: رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق الدكتور أبو ريدة جـ1 ص 162 .

(4) ابن عطاء الله السكندرى: التنوير فى إسقاط التدبير، القاهرة 1345هـ، ص 52 وانظر أيضاً ابن عباد الرندى: شرح الحكم العطائية، القاهرة، 1287 هـ، جـ1، ص 91 .

(5) الفارابى: الثمرة المرضية فى رسالات الفارابى، ورسالة "عيون المسائل" طبعة ليدن، ص 57 .

إلى الإنسان على أن الأشاعرة والظاهرية، قد نفوا الغاية من أفعاله تعالى، ذلك لأنهم تصوروا أن ذلك التعليل يكون تقييدا للإرادة الإلهية، وربما يشعر بحاجة الله لتحصيل هذه الغاية.

ولقد دافع المعتزلة بشده على الاستدلال على هذه الغائبة دفاعاً مجيداً، وقد لعبت فكرتهم عن **العناية الإلهية والغائبة دوراً مهما فى فلسفة فلاسفة الإسلام.**

فنجد **الكندى** يردد فى كثير من رسائله **التأكيد على كمال العناية الإلهية** وجعله تعالى بعض الأشياء أسبابا وعللاً للبعض الآخر: حيث يقول: فان فى نظم هذا العالم، وترتيبه، وفعل بعضه فى بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته، على الأمر الأصلح فى كون كل كائن، وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقـن تدبير - وفى كل تدبير مدبر - وعلى أحكم حكمة، ومع كل حكمة حكيم، لأن هذه جميعا من المضاف [1]

والقول بـ "الغائية" كان أحد الدعائم المهمة التى بنى عليها **ابن رشد دليله على وجود الله المعروف بـ (دليل العناية)** [2] .

وهكذا ترتبط **صفة العلم فى إثباتها بالعالم الطبيعى، كما نرتبط بـ "الغائية الكونية".**

(١) الكندى: الإبانة عن العلة الفاعلة القريبية من الكون والفساد، ص ٢١٥، ص ٢٣٠ - ص ٢٣١، ورسالته فى حدود الأشياء ورسومها، ص ١٦٥، ورسالته عن الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل، ص ٢٥٧، ٢٥٨ ورسالته فى ماهية النوم والرؤيا، ص ٣٠٦، وهذه الرسائل كلها بتحقيق الدكتور أبو ريدة: رسائل الكندى الفلسفية الجزء الأول .

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة، ص ١٥٠ .

المــراجع

رتبت المراجع أبجديا بعد حذف الألف واللام.

١-إبراهيم (الدكتور حسن): تاريخ الإسلام (السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى)، النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة التاسعة، ١٩٧٩م.

٢-إبراهيم (محمد إسماعيل): معجم الألفاظ والأعلام القرآنية، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٦٨م .

٣-ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، القاهرة، ١٢٩٩هـ-١٨٨٢م، وطبعة بيروت ١٩٦٥م، (أخذت عن نسخة القاهرة).

٤-ابن أبى الحديد: شرح منهج البلاغة، دار إحياء التراث العربى، بيروت، بدون تاريخ.

٥-ابن الأثير: الكامل فى التاريخ، لندن، ١٢٨٧هـ.

٦-ابن الجوزى: تلبيس إبليس، دار عمر بن الخطاب، الإسكندرية، بدون تاريخ .

٧-ابن القيم: إغاثة اللهفان من مكايد الشيطان، مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، ١٣٨١هـ.

٨-ـــــــ: هداية الحيارى فى أجوبة اليهود والنصارى، المكتبة القيمة، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ .

٩-ابن المرتضى: المنية والأمل فى شرح الملل والنحل، تصحيح توما آرنولد، دار المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٢١٦هـ-١٩٠٢م.

١٠- ابن النديم: الفهرست، طبعة فلوجل، بيروت، ١٩٦٤م .

١١- ابن تيمية: النبوات، القاهرة، ١٣٤٦هـ.

١٢- ــــــــ: الإكليل فى المتشابه والتأويل، مكتبة أنصار السنة المحمدية، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م.

١٣- ــــــــ: بغية المرتاد فى الرد على المتفلسفة والقرامطة ويدعى أيضا بـ"السبعينية"، القاهرة، ١٣٢٩هـ.

١٤- ــــــــ: منهاج السنة النبوية، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة الأولى ١٣٢١هـ وعلى هامشه كتاب بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول .

١٥- ابن جلجل: طبقات الأطباء، القاهرة، ١٩٥٥م.

١٦- ابن حجر: لسان الميزان، طبعة الهند، ١٣٢٩هـ .

١٧- ــــــــ: فتح البارى بشرح صحيح الإمام عبدالله محمد بن إسماعيل البخارى، تحقيق محب الدين بن الخطيب، المكتبة السلفية، ١٣٨٠هـ.

١٨- ابن حزم: الإحكام فى أصول الأحكام، تصحيح أحمد محمود شاكر، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٤٥هـ-١٣٤٨هـ .

١٩- ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، وبهامشه الملل والنحل للشهرستانى، طبعة بيروت، عن طبعة مصر، الطبعة الثانية بالأوفست، ١٩٧٥م.

٢٠- ابن حنبل (الإمام أحمد): رسالة الرد على الزنادقة والجهمية، تحقيق الدكتور على سامى النشار، وعمار الطالبى، ضمن كتاب عقائد السلف، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٢م.

٢١-ابن حنبل (أبوالفضل صالح أحمد بن حنبل): سيرة الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق الدكتور فؤاد عبدالمنعم، دار الدعوة، الإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ .

٢٢-ابن خزيمة: كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، راجعه وعلق عليه محمد خليفة هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٨٧هـ-١٩٦٨م.

٢٣- ابن خلدون: المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٣٩٨هـ، (وطبعة دار الجيل، بيروت) .

٢٤- ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تحقيق الدكتور محمود قاسم، الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٤م.

٢٥- ابن عبدربه: العقد الفريد، دار الفكر، بيروت، ١٣٧٢هـ-١٩٥٣م.

٢٦- ابن عساكر: تبيين كذب المفترى، دار الكتاب العربى، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٣٩٩هـ.

٢٧- ابن قتيبة: الإمامة والسياسة (المعروف بتاريخ الخلفاء)، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، ١٩٨٠م.

٢٨- ــــــ: تأويل مختلف الأحاديث، مكتبة المتنبى، القاهرة، عن طبعة كردستان العلمية، ١٣٢٦هـ.

٢٩- ــــــ: الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٢٤٩هـ.

٣٠- ــــــ: المعارف، تحقيق الدكتور ثروت عكاشة، القاهرة، ١٩٦٠م.

٣١- ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق الدكتور سامى نصر، والدكتور فيصل عون، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م.

٣٢- ابن منظور: لسان العرب، طبعة دار المعارف، القاهرة .

٣٣- ابن الهمام: المسامرة بشرح المسايرة، المطبعة الأميرية، بولاق، ١٣١٧هـ.

٣٤- أبو ريان (الدكتور محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، الطبعة الخامسة، ١٩٧٤م.

٣٥- أبو ريدة (الدكتور محمد عبدالهادى): الإيمان فى عصر العلم، مقالة منشورة فى مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الأول، العدد الأول، ١٩٧٠م.

٣٦- أبو ريدة (الدكتور محمد عبدالهادى): إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م.

٣٧- أبو زهرة (الإمام محمد): الإمام أبو حنيفة، دار الفكر العربى، القاهرة.

٣٨- أبو الفداء: تاريخ أبـــى الفداء، دار الطباعة الشاهانية، القسطنطينية، ١٨٢٦م.

٣٩- أرثور سعدييف والدكتور توفيق سلوم: الفلسفة العربية الإسلامية الكلام والمشائية والتصوف، دار الفارابى، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٤٠- أرسطو: كتاب النفس، نقله إلى العربية الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، وراجعه على الأصل اليونانى الآب جورج قنواتى، عيسى البابى الحلبى، الطبعة الثانية، ١٣٨١هـ-١٩٦٢م، وله ترجمة أخرى قديمة قام بها إسحق بن حنين، قام بتحقيقها ونشرها الدكتور عبدالرحمن بدوى، مكتبة النهضة العربية، ١٩٥٤م.

٤١- الاسفرابينى (أبو المظفر): التبصير فى الدين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

٤٢- الأشعرى (أبو الحسن): الإبانة فى أصول الديانة، طبعة القاهرة، بدون تاريخ.

٤٣- الأشعرى: اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، نشره الدكتور مصطفى غرابة، طبعة القاهرة، ١٣٧٤هـ، ونشره يسوعى، طبعة بيروت، ١٣٧٣هـ.

٤٤- ـــــــــ: مقالات الإسلاميين، واختلاف المصليين، تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م.

٤٥- ـــــــــ: استحسان الخوض فى علم الكلام، نشرها يوسف مكارثى، بيروت، ١٩٥٣م، فى ذيل كتاب اللمع للأشعرى عن نشرة حيدر آباد الدكن ١٣٤٤هـ، ونشرها أيضا الدكتور عبدالرحمن بدوى ضمن كتاب مقالات الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م، الجزء الأول، ص١٥-ص٢٧.

٤٦- الأصفهانى (أبو الفرج): الأغانى، القاهرة، ١٩٠٥م.

٤٧- آل كاشف الغطـاء (محمد الحسين): أصل الشيعة وأصولها، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢م - ١٤٠٢هـ.

٤٨- الألوسى (الدكتور حسام): نشأة الفكر الإسلامى فى بواكيره (الكلامية)، بحث نشر بمجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الثالث، العدد الثانى، ١٩٧٥م.

٤٩- الآمدى: الإحكام فى أصول الأحكام، مطبعة المعارف، مصر، ١٩١٤ م- ١٣٣٢هـ.

٥٠- أمين (أحمد): ضحى الإسلام، النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٤٧هـ.

٥١- الأندلسى (صاعد): طبقات الأمم، بيروت، ١٩١٢م.

٥٢- أوتو برينتزل: مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأوليين فى الإسلام، بحث فى مسألة العلاقة بين علم الكلام الأول، وبين الفلسفة اليونانية، نشر بمجلة الإسلام الألمانيـة، المجلد التاسع عشر، ١٩٣١م، ترجمة الدكتور أبو ريدة مع كتاب مذهب الذرة عند المسلمين لبينس .

٥٣- أوليرى (ديلاس): الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، ترجمة الدكتور تمام حسان، ومراجعة الدكتور محمد مصطفى حلمى، الهيئة العامة للكتاب، سلسلة الألف كتاب (الثانى) رقم ٣٠٤، القاهرة، ١٩٩٧م.

٥٤- الإيجى: المواقف، استانبول، ١٢٨٦هـ.

٥٥- الباقلانى: التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ضبطه وقدم له وعلق عليه محمود الحضيرى، ومحمد عبد الهادى أبوريدة، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٤٧م.

٥٦- بدوى (الدكتور عبدالرحمن): ربيع الفكر اليونانى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٩م.

٥٧- بدوى (الدكتور عبدالرحمن): الأفلاطونية المحدثة، وكالة المطبوعات الكويتية، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧م.

٥٨- بدوى (الدكتور عبدالرحمن): مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

٥٩-البزدوى: أصول الفقه، دار السعادة، القاهرة، ١٣٠٨هـ.

٦٠- البصرى (أبو الحسين): المعتمد فى أصول الفقه، بتحقيق محمد حميد الله وآخرون، دمشق، ١٩٦٥م-١٣٨٥هـ.

٦١- البغدادى (ابن سوار): مقالة فى أن دليل يحيى النحوى على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً، حققها الدكتور عبدالرحمن بدوى، ووضعها ملحقا لمجموعة من النصوص التى حققها وقدم لها تحت عنوان "الأفلاطونية المحدثة"، وكالة المطبوعات الكويتية، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

٦٢- البغدادى (أبو البركات): المعتبر فى الحكمة، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٨هـ.

٦٣- البغدادى (عبدالقاهر): الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٣٩٣هـ- ١٩٧٣م .

٦٤- ــــــــــ: أصول الدين، طبع مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، استانبول، ١٣٤٦هـ.

٦٥- بكر: تراث الأوائل فى الشرق والغرب، ضمن مجموعة مقالات ترجمها وعلق عليها الدكتور عبدالرحمن بدوى، جمعها تحت عنوان "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية"، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٠م.

٦٦- البهى (الدكتور محمد البهى): الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى، مكتبة وهبة، الطبعة التاسعة، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٦٧- البيضاوى: طوالع الأنوار من مطالع الأفكار، طبعة القاهرة، المطبعة الخيرية، ١٣٢٣هـ-١٩٠٥م.

٦٨- البيرونى (أبو الريحان): تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة فى العقل أو مرذولة، صحح عن النسخة القديمة المحفوظة فى المكتبة الأهلية بباريس، دار المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، ١٣٣٧هـ-١٩٥٨م.

٦٩- بينس: مذهب الذرة عند المسلمين، وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازى، ترجمة الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة، النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م.

٧٠- التفتازانى (الدكتور أبو الوفا): الإنسان والكون فى الإسلام، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٥م.

٧١- التفتازانى (الدكتور أبو الوفا): علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٩م .

٧٢- ــــــــــــ: واصل بن عطاء: حياته ومصنفاته، ضمن مجموعة دراسات مهداة إلى الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور بعنوان "دراسات فلسفية" تحت إشراف الدكتور عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤م.

٧٣- ــــــــــــ: مدخل إلى التصوف فى الإسلام، دار الثقافة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٦م .

٧٤- ــــــــــــ: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.

٧٥- التفتازانى (سعد الدين): شرح العقائد النسفية، القاهرة، ١٣٥٨هـ، طبعة الأستانة، ١٣٢٦هـ، على متن العقائد لنجم الدين النسفى، وبهامشه حاشية الكستلى .

٧٦- التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، كلكتا، ١٨٦١هـ.

٧٧- التوحيدى (أبو حيان): الإمتاع والمؤانسة، نشرة أحمد أمين، وأحمد الزين، القاهرة، ١٩٣٩م.

٧٨- ــــــــــ: الهوامل والشوامل، بتحقيق أحمد أمين، والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١.

٧٩- ــــــــــ: المقابسات، تحقيق حسن السندوبى، القاهرة، ١٩٢٩م.

٨٠- التوحيدى (أبو حيان): الإشارات الإلهية، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوى، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة، ١٩٥٠م.

٨١- ــــــــــ: ثمرات العلوم، مع كتاب الأدب والإنشاء فى الصداقة والصديق، المطبعة الشرقية، القاهرة، ١٣٢٣هـ.

٨٢- ــــــــــ: مثالب الوزيرين، أخلاق الصاحب بن عباد، وابن العميد، تحقيق إبراهيم الكيلانى، دمشق، ١٩٦١م.

٨٣- الجاحظ: رسالة فى الرد على النصارى، ضمن ثلاث رسائل للجاحظ، نشرها يوشع فينكل، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٢هـ.

٨٤- جار الله (الدكتور زهدى): المعتزلة، القاهرة، ١٩٤٧م.

٨٥- الجرجانى: التعريفات، المطبعة الوهبية، مصر، ١٢٨٣هـ

٨٦- ــــــــــ: شرح المواقف، بولاق، مصر، ١٢٦٦هـ.

٨٧- الجشمى (الحاكم): شرح عيون المسائل (الطبقة الحادية عشرة والثانية عشرة)، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تونس، ١٩٧٤م. وكذلك المخطوط المصور لدار الكتب المصرية عن مكتبة صنعاء، ميكروفيلم رقم ٣٠٦.

٨٨- ــــــــــ: التأثير والمؤثر فى علم الكلام، مخطوط بدار الكتب المصرية، مصور عن مكتبة صنعاء، ميكروفيلم رقم ٢١١٩

٨٩- الجوينى: لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، بتحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م .

٩٠- ـــــــــــــ: الشامل فى أصول الدين، هلموت كلويفر، القاهرة، ١٣٨٠هـ-١٩٦٠م.

٩١- حسن (الدكتور عباس محمود): الصلة بين علم الكلام والفلسفة فى الفكر الإسلامى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٨م.

٩٢- حسين (الدكتور على محمد): عقيد البيعة بين الفقه والتاريخ، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٣م.

٩٣- حلمى (الدكتور مصطفى): نظام الخلافة بين أهل السنة والشيعة، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٩٤- حنفى (الدكتور حسن حنفى): التراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨٨م، المجلد الأول "المقدمات النظرية" .

٩٥- الخوارزمى (أبو بكر): رسائل الخوارزمى، القاهرة، ١٣١٢هـ-١٨٩٤م.

٩٦- الخولى (الشيخ أمين): مالك بن أنس، القاهرة، بدون تاريخ .

٩٧- الخولى (الدكتورة منى): الطبيعيات فى علم الكلام من الماضى إلى المستقبل، دار قباء، ١٩٩٨م.

٩٨- الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد وما قصد به من الطعن على المسلمين، تحقيق وتعليق وتقديم الدكتور نيبرج، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٤٤هـ-١٩٢٥م.

٩٩- الدهلوى: مختصر التحفة الاثنى عشرية، عربه الشيخ غلام الأسلمى، اختصره وهذبه، محمود شكرى الألوسى، تحقيق وتعليق محيى الدين الخطيب، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٤هـ.

١٠٠- الدينورى: الأخبار الطوال، بتحقيق عبدالمنعم عامر، ومراجعة الدكتور جمال الشيال، عيسى البابى الحلبى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٠م.

١٠١- الذهبى: ميزان الاعتدال فى نقد الرجال، تحقيق على محمد البجاوى، نشر عيسى البابى الحلبى، القاهرة.

١٠٢- ــــــــــ: العبر فى أخبار من غبر، تحقيق الدكتور صلاح المنجد، الكويت، ١٩٦٠م.

١٠٣- الرازى: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة وتحرير الدكتور على سامى النشار، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٣٨م.

١٠٤- ــــــــــ: المباحث المشرقية، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٣هـ.

١٠٥- ــــــــــ: التفسير الكبير، مفاتيح الغيب، دار الغد العربى، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م-١٤١٤هـ.

١٠٦- الرازى: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٧هـ.

١٠٧- ــــــــــ: مناقب الشافعى، طبعة مصر، بدون تاريخ .

١٠٨- الرافعى (مصطفى): إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، القاهرة، الطبعة الثامنة، بدون تاريخ .

١٠٩- الراوى (الدكتور عبدالستار): العقل والحرية ـ دراسة فى فكر القاضى عبدالجبار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت .

١١٠- رسل (برتراند): تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٨م.

١١١- رشيد (محمد رشيد رضا): تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعة المنار، الجزء الثانى "المنشآت"، القاهرة، ١٣٢٤هـ.

١١٢- الزبيدى (محمد مرتضى الحسينى): اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين، دار صادر للتراث، بيروت .

١١٣- الزمخشرى: الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، المطبعة البهية المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٤٣هـ.

١١٤- زيهر (جولد): العقيدة والشريعة فى الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، القاهرة، ١٣٦٦هـ.

١١٥- سانتلانا (دافيد): المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الإسلامى، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١م.

١١٦- السبكى: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحى، مطبعة الحلبى، القاهرة، ١٩٦٢م.

١١٧- ستودارد (لوثرب): حاضر العالم الإسلامى، نقله إلى العربية عجاج نويهض، وعليه تعليقات وحواشى بقلم الأمير شكيب أرسلان، عيسى البابى الحلبى، القاهرة، ١٣٥٢هـ.

١١٨- السعودى (ربيع بن محمد): الشيعة الإمامية، الاثنى عشرية، مكتبة بن تيمية، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

١١٩- السيد (الدكتور محمد صالح): عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، دار نهضة الشرق، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م، والطبعة الثانية، دار قباء، ١٩٩٨م.

١٢٠- ــــــــــــــــ: أبو جعفر الإسكافى وآراؤه الكلامية، دار قباء للنشر، القاهرة، ١٩٩٨م.

١٢١- الشعرانى: اليواقيت والجواهر، طبعة مصر، ١٣٠٧هـ.

١٢٢- الشكعة (الدكتور مصطفى): إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

١٢٣- شلبى (الدكتور أحمد): مقارنة الأديان (أديان الهند الكبرى)، الجزء الرابع، الطبعة الخامسة، ١٩٧٩م.

١٢٤- شلتوت (الشيخ): الإسلام عقيدة وشريعة، مطبعة الإدارة العامة للثقافة الإسلامية، الأزهر، القاهرة .

١٢٥- الشهرستانى: الملل والنحل، على هامش كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية بالأوفست، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.

١٢٦- الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، حرره وصححه الفرد جيوم، بدون تاريخ ،

١٢٧- ــــــــــ: مصارعة الفلاسفة، بتحقيق الدكتورة سهير محمد مختار، مطبعة الجبلاوى، القاهرة، ١٩٧٦م .

١٢٨- شهرى (محمد الرى): ميزان الحكمة، دار الإسلام للنشر، بيروت .

١٢٩- الشيبى (الدكتور كامل): الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية .

١٣٠- الشيرازى (صدر الدين): الأسفار الأربعة، طهران، ١٢٨٢هـ.

١٣١- صبحى (الدكتور أحمد صبحى) :علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢م.

١٣٢- ــــــــــ: الزيدية، الجزء الأول من المجلد الثانى فى علم الكلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٠م.

١٣٣- صليبا (جميل): المعجم الفلسفى .

١٣٤- الطبرى: تاريخ الأمم والملوك، المطبعة الحسينية، القاهرة، الطبعة الأولى، مطبعة يرل، لندن، ١٩٦٤م.

١٣٥- الطويل (الدكتور توفيق): قصة الصراع بين الدين والفلسفة، مكتبة الآداب، القاهرة، بدون تاريخ .

١٣٦- العباسى: معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، القاهرة، ١٣٦٧هـ-١٩٣٧م.

١٣٧- عبدالجبار (القاضى): شرح الأصول الخمسة، بتعليق الإمام أحمد بن الحسين أبى هاشم، تحقيق الدكتور عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ-١٩٦٥م.

١٣٨- ـــــــــــ: المختصر فى أصول الدين، تحقيق الدكتور محمد عمارة، ضمن رسائل العدل والتوحيد، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١م.

١٣٩- ـــــــــــ: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، بتحقيق فؤاد السيد، تونس، ١٩٧٤م.

١٤٠- ـــــــــــ: متشابه القرآن، تحقيق الدكتور عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة، ١٩٦٩م.

١٤١- ـــــــــــ: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس "الفرق غير الإسلامية"، بتحقيق محمد محمود الخضيرى، ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، الدار القومية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥م.

١٤٢- عبدالجبار (القاضى): المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثانى عشر "النظر والمعارف"، بتحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر للطباعة، القاهرة، ١٩٦٢م.

١٤٣- ـــــــــــ: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر، تحقيق أمين الخولى، الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٢هـ-١٩٦٣م.

١٤٤- ـــــــــــــ: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء العشرون، القسم الثانى، تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود، والدكتور سليمان دنيا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة .

١٤٥- ـــــــــــــ: تثبيت دلائل النبوة، تحقيق الدكتور عبدالكريم عثمان، بيروت، ١٩٦٦م.

١٤٦- ـــــــــــــ: المجموع من المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن أحمد بن متويه، بتحقيق محمد السيد عزمى، ومراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م.

١٤٧- عبدالرازق (الشيخ مصطفى): تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٥٩م.

١٤٨- عبدالقادر (الدكتور حامد): زرادشت الحكيم، نبى قدامى الإيرانيين، حياته وفلسفته، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٦م.

١٤٩- العراقى (الدكتور محمد عاطف): النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

١٥٠- العسلى (خالد): جهم بن صفوان، بغداد، ١٩٦٥م.

١٥١- عفيفى (الدكتور أبوالعلا): الأعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومات فى مذهب المعتزلة، ضمن مجموعة مقالات عن ابن عربى، جمعت فى الكتاب التذكارى الذى صدر بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لابن عربى، أشرف عليه وقدم له الدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٨٦م.

١٥٢-عمارة (الدكتور محمد عمارة): الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، دار الهلال، القاهرة، العدد ٣٨٩، ١٩٨٣م.

١٥٣- الغرابى (الدكتور على مصطفى): الفرق غير الإسلامية، نشأة علم الكلام عند المسلمين، مكتبة الحسين التجارية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٢٨م.

١٥٤- ــــــــــــ: أبو الهذيل العلاف، أول متكلم إسلامى تأثر بالفلسفة، مطبعة حجازى، القاهرة، ١٩٤٩م.

١٥٥- الغزالى (أبو حامد): المنقذ من الضلال، مكتبة صبيح، القاهرة، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م، وأيضا تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود ضمن كتاب "قضية التصوف"، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١م.

١٥٦- ــــــــــــ: الاقتصاد فى الاعتقاد، حققه وخرج أحاديثه الشيخ محمد مصطفى أبوالعلا، مكتبة الجندى، القاهرة، ١٩٧٢م.

١٥٧- ــــــــــــ: الرد الجميل لإلهية المسيح بصريح الإنجيل، اكتشفه المستشرق الفرنسى ماسينون، وقام بتصحيحه الآب روبير شديقان اليسوعى، ونشر فى باريس عام ١٩٣٩م، وأعيد نشره بالقاهرة وقام بتصحيحه وترجمة مقدماته والتعليق عليها وعلى بعض النصوص عبدالعزيز عبدالحق، مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، القاهرة، ١٣٩٣هـ.

١٥٨- ــــــــــــ: فضائح الباطنية، حققه وقدم له الدكتور عبدالرحمن بدوى، دار الكتب الثقافية، الكويت، ١٩٦٤م.

١٥٩- ــــــــــــ: مقاصد الفلاسفة، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٠م.

١٦٠- ــــــــــــ: تهافت الفلاسفة، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م.

١٦١- الفارابى: إحصاء العلوم، تحقيق الدكتور عثمان أمين، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨م.

١٦٢- فخرى (الدكتور ماجد): دراسات فى الفكر العربى، دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الثالثة .

١٦٣- ــــــــــــ: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية للدكتور كمال اليازجى، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٤م.

١٦٤- الفرزازى: التعليق على شرح الأصول الخمسة للقاضى عبدالجبار مخطوط بدار الكتب المصرية، مصور للدار عن مخطوطة صنعاء رقم ٧٣ علم كلام، وبالدار تحت رقم ٢٧٨٠ .

١٦٥- فلهوزن (يوليوس): الخوارج والشيعة، ترجمه عن الألمانية، الدكتور عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٨م.

١٦٦- قاسم (الدكتور محمود قاسم): دراسات فى الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٣م.

١٦٧- القاسمى (جمال الدين): تاريخ الجهمية والمعتزلة، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ-١٩٧٣م.

١٦٨-ليبنتز: المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهى، ترجمة وتعليق الدكتور عبد الستار مكاوى، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٧م .

١٦٩- الماتريدى (أبو منصور): كتاب التوحيد، بتحقيق الدكتور فتح الغفار خليف، بيروت، ١٩٧٠م.

١٧٠- محمد عبده (الإستاذ الإمام): حاشية على شرح الدوانى للعقائد العضدية، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، عيسى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٥٨م.

١٧١- ــــــــــــ: رسالة التوحيد، دار النصر للطباعة، القاهرة، ١٩٦٩م.

١٧٢- ــــــــــــ: الإسلام دين العلم والمدنية، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٨٧م.

١٧٣- ــــــــــــ: تفسير جزء عم، المنار، القاهرة، ١٣٢٩هـ.

١٧٤- محمود (الدكتور زكى نجيب): رؤية إسلامية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

١٧٥- ــــــــــــ: قصة الفلسفة اليونانية، بالاشتراك مع أحمد أمين، النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٩٨١م.

١٧٦- ــــــــــــــ: تجديد الفكر العربى، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٩٨٠م.

١٧٧- المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م.

١٧٨- محمود (الدكتور فوقية حسين): الجوينى (إمام الحرمين) سلسلة أعلام العرب، من مطبوعات وزارة الثقافة، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.

١٧٩- محمود (الدكتور فوقية حسين): مقالات فى أصالة المفكر المسلم، دار الفكر العربى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٦م-١٤٩٦هـ.

١٨٠- مدكور (الدكتور إبراهيم مدكور): فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦م، الجزء الثانى .

١٨١- القرشى (أبو الوفاء): الجواهر المضيئة فى طبقات الحنفية، طبعة الهند، ١٣٣٢هـ.

١٨٢- القرطبى: تفسير القرطبى، دار الكتاب العربى، القاهرة، ١٣٨٧هـ.

١٨٣- القزوينى (أمير محمد الكاظمى): نقض الصواعق المحرقة فى الرد على أهل البدع والزندقة، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، القاهرة، ١٣٧٥ هـ-١٩٥٥م.

١٨٤- القفطى: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبى، القاهرة، بدون تاريخ .

١٨٥- كبرى زاده (طاش): مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم، تحقيق كامل بكرى وعبدالوهاب أبوالنور، مطبعة الاستقلال الكبرى، دار الكتب الحديثة .

١٨٦- الكعبى: باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، اكتشف **المخطوطة** ، حققها فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٤م.

١٨٧- كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٤٦م.

١٨٨- الكندى (الفيلسوف): رسائل الكندى الفلسفية، بتحقيق وتقديم الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، ١٩٥٠م، الجزء الأول .

١٨٩- لويس جارديه: فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية، ترجمه إلى العربية الشيخ صبحى الصالحى، والآب فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٧م.

١٩٠- المراكشى (محمد صالح): قراءات فى الفكر العربى الحديث والمعاصر، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩٢م.

١٩١- المرتضى (الشريف): أمالى السيد المرتضى فى التفسير والحديث والأدب، صححه وضبط ألفاظه وعلق على حواشيه السيد محمد بدر النعسانى الحلبى، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٥هـ-١٩٠٧م.

١٩٢- ـــــــــــــ: الشافى فى الإمامة، طبعة مجمر، قزوين، ١٣٠١ هـ-١٨٨٤م.

١٩٣- المسعودى: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيى الديـن عبدالحميد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.

١٩٤- مسلم (الإمام): صحيح مسلم، القاهرة، ١٣٤٧هـ-١٩٢٩م.

١٩٥- المظفر (محمد رضا): عقائد الإمامية، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.

١٩٦- مغنية (محمد جواد): مع الشيعة الإمامية، رأى صريح فى حقيقة التشيـع وأصوله التى ترتكز عليها المذاهب الإسلامية، مكتبة الأندلس، بيروت، ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م.

١٩٧- المقريزى: الخطط المقريزية، مطبعة النيل، مصر، الطبعة الأولى، ١٣١٢هـ، وطبعة ١٢٧٠هـ.

١٩٨- الملاحمى: المعتمد فى أصول الدين، تحقيق مارتن مكدرمت، وويلفورد مايديلونج، دار الهدى، لندن، ١٩٩١م.

١٩٩- الملطى: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، قدم له وعلق عليه الشيخ محمد زاهد الكوثرى، إعداد وتقديم فتحى العقيلى، القاهرة، ١٣٦٨هـ.

٢٠٠- الموسوى (الدكتور موسى): الشيعة والتصحيح، لوس أنجلوس، ١٩٨٧م.

٢٠١- موسى (الدكتور جلال): نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٥م.

٢٠٢- ________: القرآن والفلسفة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٥٨م.

٢٠٣- نادر (الدكتور ألبير نصرى): فلسفة المعتزلة، فلاسفة الإسلام الأسبقين، دار نشر الثقافة، الإسكندرية، الجزء الأول، بدون تاريخ، والجزء الثانى، ١٩٥١م.

٢٠٤- النشار (الدكتور على سامى): نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف، الإسكندرية، الجزء الأول، الطبعة الرابعة، ١٩٦٦م، والجزء الثانى عن نشأة التشيع وتطوره، ١٩٦٤م.

٢٠٥- النشار وآخرون: ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره فى الفكر الإسلامى حتى عصورنا الحديثة، الهيئة العامة للكتاب، الإسكندرية، الطبعة الأولى، بدون تاريخ .

٢٠٦- نصر (الدكتور سامى نصر): نماذج من الحكمة الدينية للمسلمين (الفرق الكلامية)، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨١م.

٢٠٧- نعمة (الشيخ عبد الله): فلاسفة الشيعة، بيروت، ١٩٦٥م.

٢٠٨- نلينو: بحوث فى المعتزلة ـ الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الأباضية المقيمين فى إفريقية الشمالية، ضمن مجموعة بحوث لبعض

المستشرقين، ترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوى، وجمعها تحت عنوان "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية"، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٠م.

٢٠٩- النوبختى: فرق الشيعة، نشر ريتر، ليبزج، ١٩٣١م.

٢١٠- النيسابورى (أبو رشيد): مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين، تحقيق الدكتور معن زيادة، والدكتور رضوان السيد، بيروت، ١٩٧٩م.

٢١١- ————: فى التوحيد (ديوان الأصول) بتحقيق الدكتور محمد عبدالهادى أبوريدة، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٦٩م.

٢١٢- هويدى (الدكتور يحيى): دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٢م.

المراجع الأجنبية :

1- Encyclopidia Britannica Vol. 5, Art. John Damescus.

2- Encyclopidia of Islam: Art: Mutazila

3-Macdonald: Development of Muslim theology, Junisprudence and Conistutional theory, London, 1927.

4- Oberman: Political theology in Early

5- Triton: Muslim theology, London.

6- Watt: Free Will and Pridestiniion, London, 1948.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفهرست

تابع الفهرست

تابع الفهرست



☎ ٦٣٧٤٠٣٨ / ٦٣٦٢٥٦٢



هذا الكتاب

يتناول هذا الكتاب تاريخ علم الكلام وفرقه وعلم الكلام هو واحد من العلوم الدينية التي ازدهرت في ظل الحضارة الإسلامية، وقد تميز عرضه لتاريخ علم الكلام بعده مميزات منها :

الربط الوثيق بين نشأة علم الكلام وتطوره بالواقع الإسلامي، حيث تصدى للعديد من المشكلات الدينية والسياسية والثقافية، موضحا تجربة المتكلمين في الاطلاع على الثقافات المختلفة، فأخذوا من هذه الثقافات واضافوا اليها فكرا جديدا يتميز بالابداع فضلا عن الاصالة، فاستطاعوا بهذا ان يجمعوا بين الثقافات العالمية والخصوصية الإسلامية العربية. ومن مميزات هذا الكتاب. عرضه للفرق الكلامية عرضا، موضوعيا، ملتمسا أسبابا جديدة، ربما خالفت المألوف في هذا الصدد.

وقد حاول الكتاب ايضا ان يستخلص من تاريخ علم الكلام بعض القيم المفيدة في تأسيس فلسفة إسلامية معاصرة، تكون غايتها إثبات أصول الإسلام بمناهج معاصرة والدفاع عن الإسلام ضد ايديولوجيات وفلسفات العصر، وتكون معينة على العمل الدائب والمبدع للمشاركة الفعالة في التقدم، وتكون داعية الى ارساء قيم انسانية تحقق للانسان حريته وكرامته، لعلها تستطيع بذلك كله ان تصحح الصورة الشائهة التي رسمت للاسلام في عقل ووجدان مخالفيه.

أحمد غريب